

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Philosophy, Science, Cognition, and Semiotics

Ciclo XXX

Settore Concorsuale: 11/C1 Filosofia Teoretica

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/01 Filosofia Teoretica

Pensiero terrestre e spazio di gioco.

L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty

Presentata da Prisca Amoroso

Coordinatore Dottorato
Ch.mo Prof. Marco Beretta

Supervisore
Ch.mo Prof. Manlio Iofrida

Esame finale anno 2018

Abstract

Prendendo le mosse dall'opera di Maurice Merleau-Ponty, il lavoro compie una trattazione originale dei temi della corporeità e del suolo, che vengono messi in relazione con l'idea di gioco. Corpo e Terra, che sono stati visti, nella filosofia moderna di matrice cartesiana, come puri oggetti, conoscono una nuova tematizzazione nella fenomenologia, che li riscopre, rispettivamente, come corpo proprio e Terra suolo. La tesi si propone di fare luce sul lascito di questa riscoperta, suggerendo la possibilità di elaborare l'idea di una soggettività ecologica. L'ipotesi sostenuta è che il gioco, indagato nei suoi aspetti antropologici, psicologici, etologici, e con riferimento al concetto di *Spielraum*, possa fornire un modello per un'analisi etica e ontologica del rapporto tra soggetto e mondo.

Pensiero terrestre e spazio di gioco.
L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty

Se è vero che le espressioni culturali sono un gioco, e che non si gioca mai da soli, il mio scritto non può che essere la risultante di un impegno plurale. Molti sono i colleghi che mi hanno offerto motivi di riflessione, con molti ho discusso i problemi di cui si fa carico questo scritto. Voglio ringraziare gli amici di Officine Filosofiche: Valentina Antoniol, Alessandro Dondi, Alfonso Maurizio Iacono, Ubaldo Fadini, Stefano Righetti, Igor Pelgreffi, Andrea Angelini, Francesco Marchesi, Marco Tronconi, e tutti coloro che hanno incrociato l'attività del nostro gruppo di ricerca. In particolare, le idee che qui presento nascono da un lavoro condotto insieme a Manlio Iofrida, cui sono immensamente debitrice per aver creduto nella mia capacità di filosofare e per averla incoraggiata con un insegnamento generoso e importante, e a Gianluca De Fazio, collega e amico, con il quale ho lavorato nel corso degli ultimi quattro anni, tanto che questa ricerca, almeno nei suoi meriti, deve dirsi anche sua.

Grazie a Luca Vanzago, a Roberta Lanfredini, a Sergio Manghi, a Ted Toadvine, a Marco Ciardi, a Matteo Villa, a Mauro Carbone, a Roberto Marchesini. Grazie ai membri del corso di Dottorato in Philosophy, Science, Cognition, and Semiotics, in particolare a Giuliano Pancaldi e a Marco Beretta. Grazie a Ubi Minor, seminario permanente dell'Università di Bologna, dal quale sono nati collaborazioni e scambi per me fondamentali: agli ideatori di questo progetto, Paulo Fernando Lèvano e Gianluca De Fazio, e a Lorenzo Mantovani, a Mara Montanaro, al gruppo di studenti e ricercatori che al termine degli incontri ha voluto continuare la discussione al tavolo di un bar. Al Centro Universitario Bolognese di Etnosemiotica: a Francesco Marsciani, a Paola Donatiello, a Edoardo Lucatti, a Francesco Galofaro, a Riccardo Giannini, a Giuseppe Mazzarino, per aver creato con i Quaderni di Etnosemiotica uno spazio di condivisione transdisciplinare in cui si è tentato di capirsi parlando lingue diverse, sostenuti dal desiderio sincero di produrre qualcosa di veramente comune, e a Francesco Remotti, per aver accettato di confrontarsi con i risultati di questo impegno.

Questo lavoro non sarebbe nato senza l'amore che ho ricevuto. Grazie a Davide. *Es en ti la ilusión de cada día*. Grazie a Nata, senza la quale non saprei cosa significa giocare. Grazie alla mia mamma, custode dei nostri giochi: *ancora mille volte, mille anni, ci scommetto, mi ringrazierai per i giochi, i mille giochi che sapevi già*. Grazie a mio padre, per il suo affetto e per il profondo interesse per il mio lavoro, di cui è stato il primo lettore. Ringrazio il piccolo Carlo, che nel corso della scrittura è stato continuamente presente al mio amore e ai miei pensieri. La tua esistenza è motivo di gioia grandissima. Grazie a Fabrizia. Grazie alla mia numerosa famiglia. Grazie ad Antonio, ad Alice, a Sara, a Cecilia, ad Alessandra, ad Angela, a Giorgia. Grazie a Virna per questi primi undici anni di amicizia. Grazie a Sal Paradise, a Joseph Conrad, a Joe Strummer, a Francesco De Gregori, ai concerti, alle canzoni che conosco a memoria, a Bologna, ai giochi e ai giocattoli della mia infanzia, ai bambini che ho incontrato, ai bambini che siamo stati, ai libri e ai luoghi, *sine quibus non*.

Grazie ai miei nonni. *In memoriam*.

*I believe a leaf of grass is no less than the journey-work of the stars,
And the pismire is equally perfect, and a grain of sand, and the egg of the wren,
And the tree-toad is a chef-d'œuvre for the highest,
And the running blackberry would adorn the parlors of heaven,
And the narrowest hinge in my hand puts to scorn all machinery,
And the cow crunching with depress'd head surpasses any statue,
And a mouse is miracle enough to stagger sextillions of infidels.*
(W. WHITMAN, *Leaves of Grass*)

| | |
|--|-----|
| <i>Avvertenza</i> | 9 |
| <i>Introduzione</i> | 11 |
| I. CORPO | |
| <i>Una domanda mal formulata</i> | 21 |
| <i>Il corpo moderno. Le premesse cartesiane</i> | 24 |
| <i>Il corpo in movimento</i> | 32 |
| <i>Una questione di metodo</i> | 40 |
| <i>Interno ed esterno</i> | 51 |
| <i>Il peccato originale della filosofia</i> | 58 |
| <i>La costituzione dell'oggetto assoluto e del corpo oggetto</i> | 66 |
| <i>Interpretare la percezione?</i> | 73 |
| <i>Il volto del corpo</i> | 80 |
| <i>Il valore della superficie</i> | 85 |
| II. TERRA | |
| <i>L'Arca Terra</i> | 93 |
| <i>Le scoperte della Terra</i> | 100 |
| <i>Viaggi, miraggi, voci</i> | 111 |
| <i>Intermezzo. Epistemologia cinematografica</i> | 118 |
| <i>Il limite come orizzonte</i> | 125 |
| <i>Un pensiero terrestre</i> | 132 |
| III. GIOCO | |
| <i>Sul campo di pallone</i> | 143 |
| <i>Vincoli e improvvisazione</i> | 147 |
| <i>Superman o la libertà</i> | 154 |
| <i>Buytendijk e Merleau-Ponty sul movimento</i> | 160 |

| | |
|--|-----|
| <i>Lo scandalo biologico dell'allegrezza</i> | 169 |
| <i>Mondo interno, mondo esterno, spazio di gioco</i> | 176 |
| <i>Le cornici che inquadrano il gioco</i> | 183 |
| <i>Bambole</i> | 190 |

IV. ESSERE

| | |
|--|---------|
| <i>Il gioco come motivo ontologico</i> | 199 |
| <i>Reale, immaginario, parola</i> | 203 |
| <i>Tema su variazioni</i> | 210 |
| <i>Natura della natura</i> | 220 |
| <i>Natura umana?</i> | 226 |
| <i>Etica della contingenza</i> | 231 |
| <i>Conclusioni</i> | 239 |
| <i>Bibliografia</i> | 243 |

Avvertenza

Le indicazioni relative ai numeri di pagina fanno riferimento a edizione diversa dall'originale, quando presente in Bibliografia.

Per le opere di Merleau-Ponty citate più frequentemente, uso le seguenti abbreviazioni:

BA *Il bambino e gli altri*, Roma, Armando, 1968. Traduzione italiana parziale di PSY/PED

EM *Être et monde*, inedito BNF

FP *Phénoménologie de la perception*, Parigi, Gallimard, 1945. Trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2009

I/P *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, Parigi, Belin, 2003

LSN *Résumés de cuore. Collège de France 1952-1960*, Parigi, Gallimard, Parigi 1968. Trad. it. *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Milano, Bompiani, 1995

MSME *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes*, Ginevra, MetisPresses, 2011

N *La Nature*, Parigi, Éditions du Seuil, 1995. Trad. it. *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano, Raffaello Cortina, 1996

NOG *Notes de cours sur "L'origine de la géométrie" de Husserl*, Parigi, Presses Universitaire de France, 1998

OS *L'oeil e l'esprit*, Parigi, Gallimard, 1968. Trad. it. *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989

P II *Parcours deux, 1951-1952*, Parigi, Verdier, 2001

POF *Notes de cours 1959-1961*, Parigi, Gallimard, 1996. Trad. it. *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Milano, Cortina, 2003

PSY/PED *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Parigi, Verdier, 2001

RL *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Ginevra, MetisPresses, 2013

S *Signes*, Parigi, Gallimard, 1960. Trad. it. *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2016

SC *La structure du comportement*, Parigi, Presses Universitaire de France, 1942. Trad. it. *La struttura del comportamento*, Milano-Udine, Mimesis, 2010

SNS *Sens et non-sens*, Parigi, Nagel, 1948. Trad.it. *Senso e non senso*, Milano, Il Saggiatore, 2004

VI *Le visible et l'invisible*, Parigi, Gallimard, 1964. Trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2003

Introduzione

Lo studio di un pensiero richiede, perché sia onesto, fedeltà al pensatore e, perché sia efficace, un margine di originalità. Questo lavoro rappresenta il mio sforzo di compiere una declinazione personale della filosofia di Maurice Merleau-Ponty: da un lato, senza la pretesa o la volontà di una piena aderenza a questa, dall'altro nella speranza e nella convinzione di non tradirne il senso globale, di non mancare le istanze che lo informano.

Deleuze ci ha insegnato che filosofare significa *creare* concetti. Si tratta di far valere nel pensiero una dimensione poetica - nel senso etimologico della parola -, di attivare quel potere produttivo di cui parlava Schelling: di «creare la chiarezza attraverso un'operazione non deduttiva, ma creativa», scrive Merleau-Ponty (N., p. 73) con una ridondanza lessicale. Qualcosa di non lontano da ciò che egli ha chiamato l'andamento claudicante del filosofo, la sua buona ambiguità.

È questo modo di fare filosofia che ho in mente nel mio tentativo. La scelta di comporre il testo in una struttura a strati è fedele all'artigianalità del discorso filosofico, non nasconde il desiderio di fornirgli una composizione propriamente narrativa, rivolta all'esistenza, più che non all'essenza. Allora che ne è del compito, esclusivo della filosofia, di pensare l'esistenza da un punto di vista ontologico?

L'essenza è, in questo quadro, non la risultante di un processo astrattivo, ma un ritorno sull'esistenza, un'emergenza: l'emergenza di un tema dall'insieme delle sue variazioni, la delineazione di un tipo dalla varietà dei comportamenti, la stabilizzazione di una forma che è il precipitato delle trasformazioni. L'essenza è dipendente, dice Merleau-Ponty (VI, p. 129).

Ciò non deve scoraggiare l'impresa di pensare le forme, ma queste non saranno *la* risposta alla domanda filosofica: si deve esercitare su di esse, come la fenomenologia ha insegnato, una *ἐποχή* che renda possibile il ritorno al pretetico, al precatégoriale.

Tra le motivazioni del mio lavoro, vi è l'esigenza di pensare una soggettività ecologica, una soggettività in rapporto poroso con la natura. Ma il recupero del tema della natura non deve significare l'affermazione di un primitivismo, la nostalgia dell'origine, quanto, piuttosto, la scoperta di una vita ancora anonima e muta, che continua a operare nel soggetto individuato.

Allora, anche il prefisso che è in "pretetico" e "precategoriale" non fornisce un'indicazione temporale, ma il senso di una stratificazione. L'essere sempre già dato del senso non è un'antecedenza: se il soggetto guardandosi alle spalle non riesce a trovare l'inizio - di sé, della percezione, della parola - è perché questo inizio è ogni giorno, è costantemente ripreso. Il soggetto non dovrebbe guardare indietro, ma sotto di sé, per sapere con il pensiero ciò che nella vita conosce già come il proprio ancoraggio ultimo: ultimo, e non primo, perché al λόγος è richiesto lo sforzo di scavare per trovarlo di nuovo. La percezione è *prima* soprattutto nel senso di un *primato*.

Certo, l'interesse di Merleau-Ponty per l'infanzia come la sua elaborazione dell'idea di istituzione si rivolgono alla temporalità, ontogenetica e filogenetica, tuttavia questa temporalità è ricorsiva, non lineale, e per esempio, ancora una volta, il tecnicizzarsi del linguaggio dell'adulto, non rende impossibile a questo attingere alla ricchezza confusa della parola infantile. Questa ricchezza ne è il modello: il μύθος è sempre sotto il λόγος. Il presente lavoro si articola intorno a due grandi temi e a due motivi di lettura, che ai primi si sovrappongono e si intrecciano.

Parallele sono la trattazione del problema del corpo e la tematizzazione dell'idea di Terra. Nella prima, propongo una descrizione non meccanicistica del corpo, prendendo le mosse dalla critica che Merleau-Ponty fa al paradigma cartesiano delle due sostanze. Questo, pur avversato da varie voci in ambito filosofico, continua a fornire alle scienze del corpo un modello quasi esclusivo, con alcune eccezioni. Per rendere conto della portata operativa del paradigma cartesiano, prendo in esame, mostrandone le criticità, alcuni esperimenti svolti nel quadro della teoria del

comportamentismo.

Nella seconda, dapprima ripercorro una delle “scoperte della Terra”, quella copernicana, che ha segnato la Rivoluzione scientifica e la moderna visione del mondo; successivamente, accenno alle influenze che la fotografia aerea ha avuto sulla formazione dell’idea di spazio sociale. La solidarietà tra questi due eventi, diversissimi per grandezza filosofica e influenza storica, è nell’affermazione di un’immagine del cosciente come Κοσμοθεωρος: immagine rispetto alla quale Merleau-Ponty si confronta in una discussione del relativismo, che coinvolge Einstein e l’antropologia.

Perché dico che le questioni del corpo e della Terra sono parallele? Per due motivi: il primo è un’esigenza, personale ma non soltanto mia, di pensare la soggettività come ecologica, dunque radicata in una casa, in uno spazio d’esistenza. Il secondo deriva da una certa impostazione dei due elementi nella storia della filosofia.

Come ha messo in luce Husserl, infatti, la mossa filosofica compiuta dalla modernità cartesiana è la posizione di una frattura tra il corpo vissuto e il corpo oggetto di conoscenza, cui corrisponde una mossa, esattamente coerente a questa, di scissione tra la Terra vissuta come luogo di esperienza e la Terra conosciuta come oggetto, corpo celeste tra gli altri, provincia e non più centro nel mondo copernicano.

L’intermezzo che dedico a quella che propongo di chiamare l’“epistemologia cinematografica” di Merleau-Ponty è una discussione, per il tramite delle riflessioni merleau-pontyane sulla pittura e sul cinema, delle alternative al paradigma del Κοσμοθεωρος, in direzione di un sistema di conoscenza *inclusivo* del soggetto: contro, dunque, quello sguardo ultrafotografico (Leoni 2008) che segna le scienze del corpo e della natura.

Il soggetto incarnato - o, per meglio dire, il soggetto fatto di carne: non c’è un movimento che conduca all’incarnazione, giacché il soggetto è sempre corpo e carne - trova la sua composizione con la situazione spaziale in cui a volta a volta si dà, in un *gioco*. Esso ha dei limiti che gli derivano dalla sua installazione, ma al contempo è aperto a un margine di movimento - ciò che

intendiamo, in italiano e in altre lingue, quando parliamo di uno *spazio di gioco* negli interstizi di un meccanismo.

La mia ipotesi è che uno studio del concetto di gioco che metta in evidenza i temi della contestualità, della libertà vincolata, e della gratuità possa essere fruttuoso per una traduzione ontologica di quell'operazione di de-meccanicizzazione del corpo e di de-reificazione del suolo, che è stata attuata fin qui sul piano epistemologico. Allora, se i riferimenti testuali sono stati, nei primi due capitoli, la *Struttura del comportamento* e la *Fenomenologia della percezione*, nel terzo il mio intento è far *reagire* il Merleau-Ponty dei corsi sulla Natura, difensore della ricchezza delle forme viventi, con autori che hanno scritto sul gioco: da Buytendijk a Winnicott, da Portmann a Bateson - con un omaggio a un piccolo testo di Rilke sulla bambola.

Come ho detto, un pensiero artigianale non rinuncia alla sfida ontologica. Essa viene riconfigurata, da riflessione che sorpasserebbe l'esistenza verso l'assoluto, a impegno creativo a pensare l'Essere. Ma, per dirlo sin d'ora, questo Essere somiglia piuttosto a un qualcosa, qualcosa che non è duro come il diamante, ma fragile e ostinato come la vita. Una filosofia del qualcosa delinea nuovi modi di pensare la natura della natura. Non dunque un'essenzialità di diritto, ma un modo dell'essere di fatto, mai definitivamente determinato.

Faccio riferimento, con un interrogativo, anche all'idea di natura umana. L'interrogativo è per me molto importante, perché comprende una dimensione di impegno etico, che mi sembra il più profondo portato del lavoro. Bisogna abitare il «paradosso di un essere totale che è dunque sin dall'inizio tutto quello che noi possiamo essere e fare, e che, tuttavia, non sarebbe quello che è senza di noi, poiché ha bisogno di aumentare se stesso col nostro proprio essere. I nostri rapporti con lui comportano un doppio senso: il primo che noi siamo suoi, il secondo che lui è nostro» (Merleau-Ponty 1953, p. 13).

È mia convinzione che il pensiero di Merleau-Ponty sia profondamente

unitario nel suo esprimersi in forme diverse e nel suo mettersi alla prova con temi e modalità di discorso vari, anche numerosi. Saint Aubert (2016) rintraccia tre filoni nelle note che il filosofo scrive durante la lettura di Buytendijk, che doveva servirgli per la stesura di *Être et monde*. Egli parla di a. *remarques épistémologiques*; b. *remarques anthropologiques*; c. *remarques ontologiques*. Il primo filone (a) rappresenta la volontà di istituire un'epistemologia fenomenologica, fondandola su una percezione che non è incontro di un oggetto, fronteggiamento con esso, ma piuttosto l'avvertimento di uno scarto tra me e l'oggetto, all'interno di un orizzonte di co-implicazione. Nel secondo filone (b) confluiscono le posizioni sul senso fondamentale del corpo come apertura su un mondo con il quale siamo tanto legati, che esso deve configurarsi altrettanto come uno spazio interiore. È così che la percezione trova il suo risvolto nell'*espressione*. Infine, al filone ontologico (c) appartengono le riflessioni sull'essere bruto e sul principio barbaro che lo sostiene.

Mi sembra che questi tre filoni possano essere utili a riassumere il percorso tutto intero di Merleau-Ponty. Si tratta, come è scontato, di una semplificazione. Se si volesse riportare a questa scansione il lavoro che segue, bisognerebbe intendere la trattazione del corpo e della Terra come osservazioni *epistemologiche*, il capitolo sul gioco facente capo al filone che Saint Aubert chiama *antropologico*, il capitolo finale al filone *ontologico*.

CORPO

*“Io” dici tu, e sei orgoglioso di questa parola.
Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere,
- il tuo corpo e la sua grande ragione:
essa non dice “io”, ma fa “io”.
(F. NIETZSCHE, Così parlò Zarathustra)*

*Non faremo come quei cercatori di tesori che
credono che le cose di maggior pregio si trovino
sempre e soltanto a oscure profondità.
(A. PORTMANN, La forma degli animali)*

Una domanda mal formulata

Merleau-Ponty ha dedicato molta parte della propria ricerca filosofica alla questione della percezione. Il tema è presente in tutti gli scritti del filosofo, dal suo primo lavoro, *La struttura del comportamento*, alla grande opera incompiuta, *Il visibile e l'invisibile*.

La struttura del comportamento si avvicina al problema attraverso una lettura degli studi degli psicologi della Gestalt: si tratta, come vedremo, di un incontro importante per Merleau-Ponty, che dalla *Gestalttheorie* trae alcuni motivi fondamentali e ricorrenti del proprio pensiero, riassumibili in due nuclei: la problematica relazione tra il tutto e le parti; il rapporto di compartecipazione tra percipiente e sensibile. Certo, quello di Merleau-Ponty è soprattutto un discorso filosofico, ma esso trova spesso sostegno e occasioni in un dialogo profondo con le scienze naturali. Quando *La struttura del comportamento* viene data alle stampe, l'autore è già in una nuova fase del proprio pensiero: ha frequentato gli archivi husserliani di Lovanio, e il rapporto con la fenomenologia, di cui si cominciava a sentire l'influenza nelle ultime battute della *Struttura del comportamento*, si è ormai consolidato. *La fenomenologia della percezione* si iscrive nel quadro di questo incontro e usa un certo linguaggio che è proprio alla scuola inaugurata da Husserl. Il tema dell'installazione nel mondo, la trattazione del *cogito*, l'attenzione alla questione del corpo-proprio derivano a Merleau-Ponty da una sensibilità ora fenomenologica. Ritengo che questi aspetti del pensiero del filosofo non siano mai del tutto perduti nel corso dell'opera successiva, anche nei momenti in cui egli ne è maggiormente lontano. Negli anni successivi, la relazione di installazione dell'uomo nel mondo si incrocerà con la trattazione del movimento (MSME) e dell'anonimo (VI, p. 216), sarà riformulata nel chiasma, troverà un più profondo spessore ontologico nell'elemento della carne.

La percezione costituisce un *fil rouge* nell'opera di Merleau-Ponty, che

attorno a essa costruisce una complessa visione del mondo. Come cercherò di mostrare, che la sua ontologia resti sempre vincolata alla dimensione sensibile, che essa faccia del sensibile l'impianto su cui costruire la propria idea di carne non costituisce – come invece è stato affermato (Derrida 2000; Nancy 1992; Evans 2000) - un limite speculativo dell'autore, ma è piuttosto una scelta precisa, sentita, e ben argomentata.

Il superamento di una soggettività assoluta – nel senso letterale della parola – non compromette, infatti, la pensabilità del soggetto, che viene definito, contro la tradizione cartesiana, soprattutto a partire dal corpo. Questa posizione conosce delle variazioni che seguono l'evoluzione dello statuto del corpo nella filosofia di Merleau-Ponty, ma sarebbe illegittimo attribuire all'autore un'esigenza di abolizione della soggettività – e dunque un fallimento rispetto a questa esigenza –, che egli non ha mai formulato (Barbaras 2008).

Il problema di Merleau-Ponty è concepire un nuovo tipo di soggettività, che possiamo definire ecologica, per il suo essere vincolata all'idea di ambiente, di οἶκος - ecco il legame, mai smarrito, con certi motivi fenomenologici -, per il suo darsi tra le cose, tra le altre soggettività, senza essere mai in sorvolo su esse.

Nel più circoscritto piano della percezione, ciò significa che vi è sempre un rapporto di partecipazione tra il senziente e il sensibile, cosicché la percezione non è mai da una parte soltanto, ma si fa in un incontro.

Una delle formulazioni più significative di questo assetto si trova nell'opera del 1945, dove Merleau-Ponty parla di una domanda mal formulata che il sensibile pone al percipiente. «Un sensibile – scrive - che sta per essere sentito pone al mio corpo una specie di problema confuso. È necessario che io trovi l'atteggiamento che gli darà modo di determinarsi, che trovi la risposta per una domanda mal formulata.» (FP, p. 291).

Ad una lettura attenta, il passo, seppur breve, si rivela carico di molte implicazioni: oltre al tema dell'imminenza - non cruciale ai fini del discorso presente -, il corpo, l'atteggiamento, la domanda, l'essere mal formulata di

questa, la determinazione.

Merleau-Ponty sta indicando come vi sia una ambiguità al fondo di ogni atto percettivo, sta dicendo che la descrizione di un oggetto che affetta i nostri organi di senso è insufficiente a rendere conto del fenomeno della percezione quanto lo sarebbe una descrizione che affidasse alla sola facoltà cognitiva la realizzazione del nostro incontro con il mondo. Si tratta di formulare una terza via, che non disgiunga un *dentro* e un *fuori*, né relativamente al soggetto – un corpo e un suo interno, in qualsiasi modo si intenda questo interno –, né sul piano del rapporto tra il soggetto e un mondo descritto come pienamente esterno.

Tale terza via è un compito filosofico non facile, per almeno due motivi. Da un lato, per il suo scontrarsi con due tradizioni forti: l'intellettualismo con cui la filosofia moderna ha pensato il dominio del *cogito* sull'essere, e il meccanicismo che è stato e continua ad essere il modello descrittivo delle scienze del corpo. Dall'altro lato, per la sua costitutiva ambiguità. Questa ambiguità, come cercherò di mostrare, proprio per il suo essere *costitutiva*, non è una debolezza del pensiero, ma, accompagnata da rigore e completezza argomentative – limitatamente alle opere compiute –, si rivela un indice della finezza del lavoro di Merleau-Ponty, che in essa vede la peculiarità del filosofo. In questo senso, quella di Merleau-Ponty può essere letta come una filosofia della complessità.

Nella trattazione che segue, proverò a ricostruire alcune direttrici del discorso merleau-pontyano sui temi implicati nella delineazione della percezione che emerge nel passo che ho sopra riportato, con la dovuta premessa che il percorso dovrà seguire strade a tratti tortuose e includerà certe soste su temi laterali, e vari incontri con gli avversari filosofici di Merleau-Ponty e con alcuni di quegli autori dei quali egli accoglie l'influenza o che viceversa hanno ereditato la sua lezione.

Il corpo moderno. Le premesse cartesiane

Merleau-Ponty (FP, N, OS, VI) ha scritto molto contro l'idea cartesiana di soggetto. Si può tradurre, e ridurre, in poche parole un'argomentazione certamente importante, dicendo che ciò che egli rimprovera a Cartesio è il paradosso di un soggetto che è insieme in un rapporto di vicinanza e di distanza assolute dagli oggetti (MSME).

Da un lato, la vicinanza, dunque. Tra il soggetto del *cogito* e i suoi oggetti vi è un rapporto diretto, trasparente - privo, di fatto, dell'opacità del dubbio. Dall'altro, la distanza: è il tema della coscienza in *sorvolo* sul mondo, non immersa, fenomenologicamente non installata.

Per comprendere la proposta di Merleau-Ponty, è necessario tracciare almeno alcuni aspetti della trattazione del corpo in Cartesio, ancor prima del più ampio problema del soggetto. Lo faremo prendendo le mosse dallo scritto su *L'uomo* (Cartesio 1630), che presenta la mirabile descrizione del funzionamento di una macchina in tutto e per tutto corrispondente al corpo umano.

Il pretesto di questo famoso testo cartesiano è un esperimento di immaginazione in cui il filosofo suppone che Dio formi un corpo del tutto simile all'umano, non adoperando altro che materia inerte, senza, cioè, stabilirvi a monte un'anima vegetativa, sensitiva, o ragionevole. Si tratta di pagine note, che consegnano alla modernità un certo modo di pensare il corpo¹. Cartesio propone qui, più che un'argomentazione, una significativa serie di immagini che prende avvio da una sola, importante, osservazione: «Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine siffatte che,

¹ La portata metodologica della tesi cartesiana del corpo-macchina ha fornito e fornisce tutt'oggi il presupposto teorico delle scienze del corpo. «L'oggetto della scienza resta definito dall'esteriorità reciproca delle parti o dei processi» (SC, p. 15). Cfr., oltre a Leoni 2012, pp.149, 152-153; Marchesini 2016. Sui confini del corpo e sulla sostituibilità di alcune sue componenti, Nancy 2002.

pur essendo opera di uomini, hanno tuttavia la forza di muoversi da sé in più modi» (Cartesio 1630, p. 205). Le suggestioni che si avvicinano in queste pagine riguardano l'assimilazione degli alimenti da parte della macchina, la circolazione sanguigna, la crescita: funzioni che chiamiamo genericamente *vitali*.

Quello dell'esperimento mentale è, come si è detto, un pretesto. Ciò che Cartesio descrive è di fatto il corpo umano: e lo fa contro un'idea mai messa seriamente in dubbio dalla tradizione filosofica che gli sta alle spalle, ovvero la strumentalità del corpo, presentata in molte e contrastanti forme, e mai così audacemente abbandonata. Le parti che compongono il corpo-macchina di Cartesio sono connesse tra loro da un complicato sistema di relazioni, ma sono autonome nella loro natura: esse sono, tutte, materia inerte. Ma, soprattutto, esse sono autonome rispetto a un principio che le animi: la *res cogitans* non ne è il fondamento (Cartesio 1649). È la portata rivoluzionaria del modello che va proponendo che impone a Cartesio la cautela della forma dell'esperimento di immaginazione.

tutte queste funzioni derivano naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa derivano da quella dei contrappesi e delle ruote; sicché, per spiegarle, non occorre concepire nella macchina alcun'altra anima vegetativa o sensitiva, né altro principio di movimento e di vita oltre al suo sangue e ai suoi spiriti agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore, e che non è di natura diversa da tutti i fuochi che si trovano nei corpi inanimati. (Cartesio 1630, pp. 278-279)

La negazione di principio della strumentalità del corpo rispetto all'anima, d'altra parte, non impedisce all'autore di subordinare il primo alla seconda. Il corpo-macchina è pensato non solo e non tanto nelle parti che lo compongono, ma piuttosto nelle loro relazioni funzionali, nei loro rapporti

di causa ed effetto, nei loro movimenti².

Ciò perché il corpo cartesiano è costituito da *partes extra partes*, che, in quanto tali, sono sostituibili, rese «equivalenti dall'algoritmo del loro montaggio». L'idea di "parte" trova nella svolta funzionalistica guidata da Cartesio la ragione della sua sostenibilità: le parti – dell'universo, del corpo – sono tali perché svolgono una funzione e nella loro funzione sono sostituibili, ciascuna rimpiazzabile da una parte ugualmente insignificante ma efficiente, che sappia farsi carico del suo ruolo.

Come cercherò di mostrare, il funzionalismo cartesiano è la premessa di un cattivo relativismo, che non rende conto dell'essere già sempre *qualcosa* delle cose: mi sembra, infatti, che sia proprio in quanto esse sono già sempre qualcosa, che le parti – come vedremo inconcepibili come tali, *partes extra partes* – non possono essere sostituite senza conseguenza per l'insieme.

È lo stesso insieme, d'altronde, a perdere dignità nell'assetto cartesiano: come nota Leoni, il corpo-macchina «sarà un intero anch'esso inconsistente. Non sarà nulla, dato che sarà stato posto per definizione come somma di tanti zeri» (Leoni 2012, pp. 149-150).

Cartesio non risolve il problema dello statuto dell'intero³. Quando si tratta di giustificarlo, ricorre al rapporto del corpo con l'anima, e, con una torsione rispetto alle sue stesse premesse, afferma che

il nostro corpo, in quanto corpo umano, rimane sempre lo stesso numero finché è unito con la stessa anima. In questo senso, anzi, è indivisibile: infatti, se a un uomo viene tagliato un braccio o una gamba, pensiamo che il corpo è diviso in base al primo significato del

² «Non mi attarderò a descriversi le ossa, i nervi, i muscoli, le vene, le arterie, lo stomaco, il fegato, la milza, il cuore, il cervello, né tutte le altre varie parti di cui deve comporsi [...] quindi, ora, devo soltanto spiegarvi questi movimenti per ordine dicendovi in pari tempo quali tra le nostre funzioni essi rappresentano.» (Cartesio 1630, p. 206)

³ L'intuizione di Leibniz (1720) è la messa in discussione della logica che conferisce alla parte la sua assolutezza: «Il problema è in fondo tutto in questa assunzione che sostanza e predicati, sostanza e accidenti, soggetto ed evento, siano qualcosa come delle parti, [...] che la parola "parte" sia la parola giusta per farsi strada nel labirinto.» (Leoni 2016, p. 109)

termine, ma non in base al secondo. (Cartesio 2009)

Il corpo, che guadagnava la propria non strumentalità ponendosi come macchina automatica, ha ora bisogno di un'anima che lo tenga insieme, che gli fornisca la sua individualità e la sua indivisibilità⁴. Ma, come osserva Merleau-Ponty, la mescolanza tra anima e corpo non può spingersi troppo in là per Cartesio, pena la rinuncia alla divisione posta all'inizio.

Allora, il corpo unificato è soltanto il corpo oggetto del pensiero. Considerato in se stesso, nella sua verità, il corpo resta *partes extra partes*:

L'unità del corpo è unicamente una concezione. Così la descrizione degli uomini automi nelle *Meditazioni* resta vera. [...] Descartes rinuncia a rendere veramente conto dell'unità del corpo (N, p. 26)

Cartesio pensa al corpo come a un congegno che può essere smontato e rimontato senza perdere un'identità che risiede in un intero che il filosofo, come abbiamo visto, non sa giustificare senza rinunciare alle premesse poste. Questo intero è un fantasma che non partecipa alla realtà allo stesso titolo delle sue parti. L'idea che esso rimanga numericamente lo stesso, sopravvivendo all'infinita sostituzione delle sue componenti, risiede soltanto nel pensiero. Scrive Merleau-Ponty:

Ma, benché colta soltanto globalmente, la totalità forse non manca di realtà. La nozione di reale non è necessariamente legata a quella di essere molecolare. Perché non ci potrebbe essere un essere molare? (N, p. 231)

Si tratta di una domanda importante. Lo statuto della parte e dell'intero è uno dei nodi teoretici che hanno segnato l'andamento della storia della

⁴ Si capisce che un'unità così pensata non può essere estesa al corpo dell'animale non umano.

neurologia e della psicologia nel corso del Novecento. In questa storia è riconoscibile un conflitto tra due paradigmi, che possiamo molto ampiamente indicare come il paradigma olistico e il paradigma modulare.

Per mostrare fin da ora la complessità delle implicazioni di questo scontro, è utile riproporre la domanda con cui Heidegger apre il suo corso su *I concetti fondamentali della metafisica*. «L'animale può vedere perché ha occhi, oppure ha occhi perché può vedere?» (Heidegger 1929, p. 281). Come nota Federico Leoni (2008), la domanda paradossale di Heidegger si fonda sul doppio significato della parola “perché”, che indica nel primo caso una causa materiale, e nel secondo una causa finale.

Voglio partire da questa considerazione di Leoni, poiché mi sembra che l'ostacolo maggiore a una teoria olistica dell'organismo sia l'accusa, in cui spesso la sensibilità olistica incorre, di fare leva su un finalismo che non può essere accettato nel quadro di un pensiero *moderno*.

La macchina cartesiana, che prendiamo qui ad emblema del corpo moderno, è composta di meccanismi messi in moto da una serie di cause materiali: gli spiriti animali - enti materiali derivati dal sangue - penetrando attraverso le cavità del cervello e nei nervi fanno muovere tutte le membra, con un processo del tutto simile a quello delle fontane dei giardini reali, dove la forza dei getti d'acqua anima macchine varie, sveglia l'ira di un Nettuno che agita il tridente contro i visitatori, fa sì che una figura suoni uno strumento o persino pronunci una parola (Cartesio 1630, p. 213-214).

Lasciando da parte, almeno per il momento, l'intenzione dell'artigiano che ha costruito la fontana – kantianamente, la *causa finale esterna* -, cerchiamo di cogliere il significato di questo accostamento che Cartesio propone: la macchina del corpo è attivata da processi ad essa del tutto interni e non ha bisogno, per mettersi in moto, di cause che non siano quelle materiali. Essa non tende verso obiettivi, ma è piuttosto attivata in una direzione o nell'altra, secondo le disposizioni attuali dei marchingegni di cui è composta e dei fluidi che la attraversano. Cartesio esclude qui interamente il *nexus finalis*, esclude quindi anche una *causa finale interna* dell'essere naturale,

che per Kant – sia pure nel senso di un principio regolativo⁵ - presiede all'organizzazione delle parti in un tutto unitario. La risposta per così dire *moderna* alla domanda di Heidegger è quindi che l'animale vede perché ha occhi: questa – che non è quella di Heidegger – sarebbe la risposta di Cartesio.

Heidegger (1929, p. 281) sostiene che «è il poter-vedere a rendere possibile il possesso di occhi, e in un certo qual modo a renderlo necessario». Il senso di questa posizione è tradotto da Leoni (2008, p. 38) nell'affermazione che «è “per il vedere” che l'organismo si dota dell'occhio, intanto che a sua volta l'occhio si dota dell'organismo», e questo “per” non è tanto un “perché”, quanto piuttosto la preposizione che usiamo in espressioni quali *per-sé, per-altri*: un modo d'essere dell'organismo⁶.

Una posizione simile è quella di Goldstein, che esclude l'appiattimento del funzionamento dell'organismo su un susseguirsi di cause materiali (l'animale vede perché ha occhi), e riconduce il successo della spiegazione causale alla circoscrizione degli eventi che occorrono nella vita dell'organismo a sue presunte parti, e alla pratica del porre in isolamento queste parti. «Ogniquale volta un fenomeno sembra essere spiegabile in termini causali, troviamo che esso si verifica solo sotto condizioni di isolamento» (Goldstein 1934, p. 333).

Goldstein si rivolge al Kant della terza Critica, per abbozzare l'idea di una

⁵ Per Kant si tratta di un principio a priori non costitutivo «che sta alla base di una natura particolare, di una natura vivente, quale è studiata in termini scientifici [...] dalle scienze della vita» (S. Marcucci 1972, p. 410). Scrive Kant che «il concetto di un essere organizzato implica già che sia una materia, in cui tutto sta reciprocamente in rapporto con ogni sua parte come fine e mezzo, e questo può essere soltanto pensato come sistema di cause finali, e quindi può essere spiegato dalla ragione umana soltanto in modo teleologico e non assolutamente fisico-meccanico» (Kant 1788, p. 179).

⁶ «Non si tratta tanto della sussistenza degli organi “in sé” considerati, ma dell’“insistenza” dell'intero della vita nell'occasione intensiva di quegli organi. La parte è ogni volta, qui, parte totale, e la totalità non è ciò che si trova al di fuori della parte nell'insieme degli altri organi, ma ciò che insiste o persiste al margine della parte stessa, sul bordo della sua assoluta singolarità» (Leoni 2008, p. 40). Anche Merleau-Ponty (N, p. 254) parla di «attività che crea gli organi».

finalità che sia *la* fine, più che *il* fine, dell'organismo e delle sue azioni: una finalità che è soprattutto principio descrittivo o euristico. Goldstein ha lo stesso problema di Cartesio: giustificare l'intero, l'unità numerica dell'organismo. Ma la traiettoria della sua argomentazione va nella direzione opposta a quella di Cartesio, poiché opposte sono le premesse: Goldstein prende posizione contro le teorie del riflesso, che sulla divisione dell'organismo in parti trovavano il loro fondamento. È questa l'unica esigenza che lo spinge ad accettare l'idea di finalità:

Il problema sta nel determinare concettualmente il fattore della costanza, che l'organismo esibisce nonostante tutte le modificazioni subite durante il corso della sua vita. [...] L'idea di un "compito deliberato" è superflua per una comprensione dell'organismo, ma quella di un fine preciso (l'attualizzazione della propria essenza) può essere molto proficua per la nostra comprensione dell'organismo. (Goldstein 1934, p. 338)

Come si vede, Goldstein fa riferimento all'idea di *essenza* e a questa subordina l'idea di finalità. L'essenza è qui l'unità numerica, l'identità dell'organismo, e vale soltanto come categoria epistemica: «[e]ppure, anche l'idea di fine deve essere assunta solo come una nozione guida per il processo di conoscenza, piuttosto che in senso metafisico come appare in von Baer. In questo senso, si può descrivere il concetto di totalità nei termini di una categoria, come quella categoria che comprende e sostanzia l'oggetto di studio della biologia.» (Goldstein 1934, p. 338).

Ciò che qui interessa è la ricerca che Goldstein abbozza di una terza via tra il meccanicismo delle cause e il vitalismo dei fini. Lo stesso ricorso all'idea di *essenza* è mitigato da due fattori: anzitutto, l'esplicita affermazione dell'utilità meramente euristica di questo concetto, e non secondariamente la trattazione che Goldstein fa del sintomo, che - come vedremo - non è la fuoriuscita da un binario, ma l'espressione più evidente del continuo

prendere posizione dell'organismo, che riguarda anche l'organismo che consideriamo sano.

Il corpo in movimento

È ancora Cartesio a fornire a Merleau-Ponty l'occasione polemica di una discussione dello spazio e del movimento del corpo.

Ne *L'occhio e lo spirito*, si legge che lo spazio non è, alla maniera in cui lo concepisce Cartesio, «un reticolo di relazioni fra gli oggetti, come lo vedrebbe un testimone della mia visione, o un geometra che la ricostruisse sorvolandola» (OS, p. 35): estensione uniforme, equivalente in ogni direzione. Uno spazio così concepito, infatti, nella sua totale positività sarebbe privo di spessore reale. In Cartesio, Merleau-Ponty vede l'esempio paradigmatico di un pensiero per il quale l'essere è assoluta positività, e lo spazio l'*in-sé* per l'eccellenza. Ogni punto dello spazio, pensato per se stesso, è *là dov'è*: lo spazio cartesiano è l'evidenza del "dove".

Il cambiamento nella concezione dello spazio introdotto da Cartesio – rispetto, per esempio, alla prospettiva già dominatoria di Leon Battista Alberti – è nel suo rapporto a una rappresentazione, a una visione *soggettiva* che impone la necessità di un metodo di verifica analitico, che Cartesio trova in una *mathesis* della rappresentazione che si fa per scomposizione e ricomposizione. «Il sapere della classicità moderna, utilizzando la *rappresentazione* [...] procede a una smaterializzazione dell'ente e dello spazio in funzione della loro astrazione algebrica.» (Righetti 2015, p. 92).

È in questa *mathesis* dello spazio che la profondità diviene la misura di una *larghezza vista da un altro o da Dio*, traccia di un'ontologia dell'essere come positività assoluta, a cui Merleau-Ponty (SNS e OE) oppone un approccio allo spazio analogo a quello riscontrato nella pittura contemporanea, particolarmente in Cézanne, la cui ricerca della profondità è lo sforzo di raffigurare la *deflagrazione dell'essere*, l'avvolgimento e la mutua dipendenza delle cose in uno spazio che, al contempo, garantisce loro autonomia.

Merleau-Ponty distingue lo spazio geometrico cartesiano da uno spazio vissuto, e su questi ricalca due concezioni di spazialità: *di posizione* e *di situazione*. Lo spazio geometrico, «questo bravo spazio in cui tutti gli oggetti hanno la medesima importanza e il medesimo diritto di esistere», è affiancato, circondato, compenetrato da un altro spazio: quello in cui ci muoviamo, uno spazio portatore di senso: «di paesaggio», come scrive Merleau-Ponty (FP, p. 376) citando Erwin Straus (1935).

Nel 1935, Straus (1935-1936) aveva tenuto alla Sorbona una conferenza dal titolo *Le mouvement vécu*, il cui obiettivo era mostrare come la comprensione del comportamento - in particolare del movimento e della gestualità dell'uomo -, da parte di discipline quali la neurologia e la psicologia, fosse influenzata dalla specifica concezione del movimento ad esse lasciata in eredità da Cartesio. Ciò che Straus mette in luce è l'insostenibilità di una divisione tra traiettoria e direzione, spazio e orientamento, che in quella conferenza indicava essere stata inaugurata nella Sesta delle *Meditazioni metafisiche*. Sulla scorta di Bergson (1934), Straus predilige, al corpo "mosso" dell'analisi intellettualista, il corpo colto nel suo muoversi, nel divenire del movimento. Si tratta, per meglio dire, di manifestazioni fenomenologicamente indiscernibili e che rispecchiano quella fondamentale unità ontologica di soggetto e mondo.

L'orientamento, dunque, non è un fenomeno derivato, ma piuttosto fondativo. Similmente, Merleau-Ponty chiarisce il movimento come processo di relazione con il mondo:

Noi non muoviamo mai il nostro corpo oggettivo, ma il nostro corpo fenomenico, e ciò non ha nulla di misterioso, giacché era già il nostro corpo, come potenza di queste o quelle regioni del mondo, a levarsi verso gli oggetti da afferrare e a percepirli. (FP, p.160)

Merleau-Ponty mette alla prova queste considerazioni quando espone il caso del paziente Schneider di Gelb e Goldstein (1920), che - affetto da disturbi

della funzione visiva e disfunzioni motorie riconducibili a una lesione occipitale - è incapace di indicare su comando una parte del proprio corpo, ma è poi perfettamente in grado di grattarsi nel punto preciso in cui una zanzara lo ha morso. L'autore commenta che «lo spazio corporeo può essermi dato in una intenzione di prensione senza essermi dato in una intenzione di conoscenza. Il malato ha coscienza dello spazio corporeo come ganga della sua azione abituale, ma non come contesto oggettivo» (FP, pp.157-158). Ciò può avvenire perché è nello spazio vissuto che noi compiamo i nostri gesti. Lo spazio geometrico è la risultante di un'astrazione, è, esso soltanto, l'oggetto di una rappresentazione fatta, come detto, per composizioni e scomposizioni. Quando scrive di un'intenzione di conoscenza non necessaria all'intenzione di prensione, Merleau-Ponty si riferisce a questa specifica forma di conoscenza, che si fonda sulla rappresentazione: l'episteme.

Lo spazio vissuto si dà piuttosto nel segno del *continuum* e ha la sua dimensione eminente proprio nella profondità che Cartesio e i suoi assi mettevano fuori gioco. È questo il senso di quel privilegio che Merleau-Ponty, seguendo Klee e Cézanne, attribuisce al *rendere visibile* rispetto al rappresentare. Il rendere visibile deriva da un investimento reciproco del pittore con le cose, in cui non vi è una pretesa di oggettività: un approccio differente dal tentativo di riproduzione geometrica, oggettiva, del mondo che trova il suo paradigma più chiaro ed esplicito nell'uso della prospettiva. La prospettiva è, oltre che un'acquisizione tecnica che ha senz'altro portato a risultati eccellenti in pittura, «l'invenzione di un mondo dominato, posseduto da cima a fondo in una sintesi istantanea» (S, p. 69). Ciò che essa tenta è, ancora una volta, una rappresentazione della profondità: e lo fa squalificando la profondità come tale, trattandola alla maniera di una larghezza e così riconducendola a un paradigma a due dimensioni, proprio mentre vorrebbe dare conto del suo istituire la tridimensionalità. Ma noi vediamo *in* profondità, non vediamo *la* profondità, che sfugge a ogni riduzionismo per il suo essere indissolubilmente legata alla nostra capacità

di muoverci attraverso lo spazio.

Un'obiezione sembra imporsi rispetto a queste considerazioni: la novità introdotta da Cartesio è, si è detto, l'elemento *soggettivo* che apre a una filosofia della rappresentazione. Ma, d'altra parte, è proprio questo elemento a far sì che possiamo riconoscere la profondità in quanto dimensione del nostro essere al mondo. Come la sua riflessione sulla profondità esplicita bene, Merleau-Ponty non condivideva la paura del soggetto che sarebbe divenuta assai diffusa solo anni dopo, e nel cui segno combattono oggi le filosofie più alla moda. Siamo dunque di fronte a una contraddizione? Mi sembra di no: il problema di una soggettività per così dire "rappresentazionale" è nella torsione con cui Cartesio – con una mossa senz'altro geniale, ma niente affatto condivisibile nel nostro orizzonte – giunge dal dubbio alla certezza, identifica *soggettivo* e *oggettivo*, a tutto discapito del soggetto che proprio quando è sotto le luci della ribalta è invitato a lasciare il palcoscenico. «Se, in Cartesio, il dubbio esprime l'opposizione di certezza e verità, il superamento del dubbio, la coscienza dell'indubitabilità del pensiero consiste dunque nel mostrare che, proprio perché la certezza è opposta alla verità (proprio perché si dubita) c'è un punto – l'esistenza del pensiero – in cui la certezza è identica alla verità. All'inizio della ricostruzione dell'intero sapere si tratta soltanto di un punto; ma per Cartesio è un punto archimedeo, che è in grado di mostrare che ogni certezza autentica corrisponde alla verità, cioè le è identica.» (Severino 1996, pp. 101-102).

Questa trasformazione del soggetto in intelletto universale corre parallelamente all'elaborazione del corpo-macchina: il soggetto è ridotto all'io penso, il corpo alle sue parti scomponibili, la profondità alla larghezza. Allora, il movimento – proprio come il più elementare funzionamento nervoso - non può che ridursi, nella sua complessità, all'«avviamento di un numero grandissimo di circuiti autonomi» (SC, p. 14), che saranno per Pavlov gli atomi gestuali del meccanismo dell'arco riflesso (Leoni 2008, p. 63).

Le obiezioni che Straus (1935, p. 129) oppone a questo smontaggio e rimontaggio del corpo in movimento, riguardano anzitutto la legittimità e i criteri di una definizione del movimento elementare, di un suo ritaglio, cioè, dall'insieme del corpo, per estendersi, poi, alla problematizzazione di una cesura tra il corpo e il suo *fuori*. Ciò che ci interessa, per il momento, è il primo nucleo di obiezioni.

Il soggetto del movimento può essere il musicista che si esercita al violino, oppure il fascio muscolare impegnato a far scorrere l'archetto; molte suddivisioni ulteriori sono possibili. Quale sia il soggetto del movimento è stabilito da «una decisione in ogni senso metafisica circa l'essere del movimento» (Leoni 2008, p. 64), che è la condizione di possibilità dell'esperimento, non il suo obiettivo. Perché l'esperimento funzioni, la decisione di adottare l'uno o l'altro sguardo deve essere sempre già presa⁷.

Rivelatore è in questo senso un passo degli *Studi sull'isteria* di Freud e Breuer, in cui si legge che «[l']isteria, nelle sue paralisi e in altre sue manifestazioni, si comporta come se l'anatomia non esistesse per nulla o come se l'isteria stessa non ne avesse alcuna conoscenza» (Freud, Breuer 1892-1895, p. 80). La paralisi isterica, cioè, colpisce in forma diversa dalla paralisi fisiologica; e *deficit* che in quest'ultima si presentano sempre insieme possono darsi isolatamente in una paralisi isterica. Il corpo colpito dall'isteria non è quello dell'anatomia: l'isteria non ricalca l'anatomia del sistema nervoso centrale, non rispetta le regole da quella stabilite. Essa agisce su *un'altra anatomia* (Leoni 2008, p. 16 e ss.), che «ignora del tutto la struttura del sistema nervoso, come accadeva a noi prima che l'avessimo

⁷ Se è vero che questa circostanza vale in ogni tipo di osservazione, proprio in ragione dell'esistenza di un campo condiviso da osservato e osservatore (Iacono 1987), e che la pratica sperimentale è costitutivamente legata ad uno sfondo teorico, l'approccio di Pavlov tende a voler salvare la teoria contro l'osservazione: come vedremo, le nozioni di inibizione e di induzione reciproca permettono di colmare tutte le falle della teoria messe in luce dall'esperimento. Pavlov lavora come un fisico che, volendo dimostrare l'esistenza dell'etere, di fronte alla sua mancata presentazione all'esperienza stabilisse una controforza capace di eliminarne gli effetti (SC, p. 68; Buytendijk, Plessner 1935).

studiata», dice eloquentemente Freud in un altro scritto (Freud 1888, p. 51). Ci troviamo, ancora una volta, di fronte a delle considerazioni che fanno leva su una certa idea di conoscenza. A quale sapere si sta riferendo Freud, nel dire che l'isteria *ignora* qualcosa, che si comporta come se non avesse *conoscenza* dell'anatomia? Senza dubbio, a quella che assai brillantemente ha descritto Italo Svevo in una pagina della *Coscienza di Zeno*⁸:

Tullio s'era rimesso a parlare della sua malattia ch'era anche la sua principale distrazione. Aveva studiato l'anatomia della gamba e del piede. Mi raccontò ridendo che quando si cammina con passo rapido, il tempo in cui si svolge un passo non supera il mezzo secondo e che in quel mezzo secondo si movevano nientemeno che cinquantaquattro muscoli. Trasecolai e subito corsi col pensiero alle mie gambe a cercarvi la macchina mostruosa. Io credo di avercela trovata. Naturalmente non riscontrai i cinquantaquattro ordigni, ma una complicazione enorme che perdette il suo ordine dacché io vi ficcai la mia attenzione. Uscii da quel caffè zoppicando e per alcuni giorni zoppicai sempre. (Svevo 1923)

Si tratta di una conoscenza di scomposizioni e riassemblaggi, che si fonda sulla rappresentazione che abbiamo visto essere la principale istanza dell'epistemologia cartesiana. È questo tipo di conoscenza che rivela la "macchina mostruosa", l'inquietante frattura, all'interno del vivente, tra un corpo meccanico, quasi un burattino, e un pensiero burattinaio che dovrebbe dirigerlo. Quando Zeno la trova, perde la propria presa sul mondo in favore di un contatto che dal mondo lo allontana: diviene, così, incapace di camminare. Ciò accade perché, come abbiamo visto con Merleau-Ponty, normalmente noi non muoviamo il nostro corpo oggettivo, ma il nostro corpo fenomenico, "volgare", dice Freud (Freud, Breuer 1892-95, p. 81): «[l'isteria] considera gli organi nel senso volgare, popolare del loro nome: la

⁸ Accolgo la suggestione offerta in molte comunicazioni personali da Manlio Iofrida.

gamba è la gamba fino al suo inserirsi nell'anca; il braccio è l'arto superiore così come si profila sotto gli abiti. Non vi è motivo di annettere alla paralisi del braccio la paralisi del facciale».

È interessante che Freud riporti questa concezione popolare del corpo all'idea del corpo vestito, connesso letteralmente all'*habitus*: da un lato, perché in medicina l'*habitus* è l'espressione esterna di un stato fisiologico che si presume in qualche misura a un livello diverso dall'espressione stessa; dall'altro, perché nel suo richiamo a una acquisizione, l'*habitus* rimanda a qualcosa di derivato, di non originario. In un certo senso, cioè, "vestito" è anzitutto il corpo della neurologia e dell'anatomia stesse, se è vero quanto abbiamo detto con Goldstein, Straus, e Merleau-Ponty – ma anche con Svevo –, che le scienze del corpo operano per scomposizione di un'unità che le precede e che è sempre all'opera nel corpo vissuto. Il modo di procedere di Freud sembra, in altre parole, inverso a quello dei nostri autori, proprio mentre il padre della psicoanalisi ci mostra come il corpo volgare abbia ragione sul corpo anatomico (Leoni 2008, p. 18).

Questo presentarsi delle ragioni affettive sulle ragioni fisiologiche è, d'altronde, il tema della psicoanalisi: l'insufficienza di Freud – che Merleau-Ponty (2005) riconduce all'indisponibilità di una biologia non meccanicista, fondamentale a una comprensione di «ciò che "ha un senso" altrimenti che come costruzione» – risiede nel carattere residuale che sembra essere attribuito alla psiche, epistemologicamente derivata come il "fuori" della neurologia.

Merleau-Ponty (FP, p. 373) ha discusso questo carattere residuale nella *Fenomenologia della percezione*. Diciamo che una delusione ci ha buttato a terra o incontriamo nel sogno temi di innalzamento e di caduta, perché il nostro essere situati in rapporto affettivo con l'ambiente riempie di senso le direzioni spaziali e rende possibile l'associazione del movimento verso l'alto con una condizione di benessere, e del movimento verso il basso con la frustrazione verso un obiettivo mancato, senza che si possa dire che le concomitanti respiratorie o sessuali che si accompagnano a questi fenomeni

ne siano l'effetto o la causa. Il pensiero oggettivo si arroga il diritto di livellare tutte le esperienze in un solo mondo, tutte le modalità dell'esistenza in un unico parametro, come se disponesse di un'istanza superiore, di una coscienza unica che possieda la vera sostanza dei sogni e delle percezioni di soggetti che ne possiederebbero solo l'apparenza, ma questa presunta distinzione tra vera sostanza e mera apparenza è illegittima.

In questo quadro, la percezione si trova necessariamente declassata: essa, nel programma positivista, dovrebbe essere nient'altro che «un punto di partenza, un *προτέρον προς ημᾶς*, un intermediario provvisorio tra noi e l'insieme delle leggi» che, spiegando tutti i fenomeni che vanno dalla presenza della sensazione alla formazione della scienza, dovevano «chiudere in questo modo il circolo e porsi in se stesse.» (SC, p. 160).

Una questione di metodo

Nota Viktor von Weizsäcker (1942) che la teoria dell'irritabilità di Albrecht von Haller segna convenzionalmente l'inizio della biologia come scienza esatta, l'assunzione del fenomeno della vita a oggetto di una scienza rigorosa. Questo passaggio, nato sotto l'egida della lettura cartesiana del corpo, sancisce, nella storia della biologia, la trasformazione dell'essere vivente in *materia irritabile*. Sul piano metodologico, ciò si traduce nell'esigenza di rintracciare stimoli misurabili che abbiano come effetto determinate reazioni misurabili. Poiché la misurazione abbisogna di un'unità costante, il processo vivente «in quanto si svolge nell'organismo, viene pensato come composto di elementi funzionali senza la cui costanza sarebbe impensabile un'analisi quantitativa.» (Weizsäcker 1942, p. 30).

In questo campo, riveste un'importanza filosofica decisiva la nozione di azione riflessa, elaborata dalla fisiologia e sviluppata dalla psicologia, in particolare nella dottrina dei riflessi condizionati fondata da Pavlov. L'azione riflessa, che si definisce come risposta meccanica involontaria dell'organismo a uno stimolo, ha costituito il principale schema esplicativo causale del comportamento, configurandosi come unità minima, dapprima delle attività vitali, in un secondo tempo anche delle funzioni superiori, della vita psichica dell'animale. In virtù della sua uniformità, l'azione riflessa è suscettibile di previsione a partire dalla notorietà dello stimolo: trattandosi di una risposta meccanica, essa è causalmente determinata. L'elaborazione di questo assetto costituisce la psicologia come scienza sperimentale, compiendo il percorso avviato da Wilhelm Wundt con la fondazione del Laboratorio di Psicologia nel 1879, a Lipsia.

Abbracciando un modello atomistico, la psicologia si è sforzata di risolvere i comportamenti complessi in riflessi semplici, dipendenti da circuiti nervosi elementari. A Pavlov si deve l'estensione della spiegazione atomistica ai comportamenti superiori, considerati come risultante della combinazione di

meccanismi riflessi semplici.

Come cercherò di mostrare, la partita è persa sullo stesso campo sperimentale su cui si era giocata: le stesse osservazioni sperimentali, specie a partire dagli anni Venti del Novecento, hanno reso sempre più problematico intendere l'azione del vivente secondo lo schema classico del riflesso. Anzitutto, l'azione degli stimoli complessi non è prevedibile a partire da quella degli stimoli semplici di cui si compone. Ma, più profondamente, sono le stesse idee di stimolo e di riflesso semplici a rilevarsi illegittime, risultato di una scomposizione delle risposte osservabili, che sono sempre complesse, irregolari e imprevedibili.

Si consideri la teoria del comportamentismo, sotto la quale può essere fatta ricadere la quasi totalità delle proposte di spiegazione del comportamento che all'incirca negli ultimi cento anni si sono dichiarate *scientifiche*, che si appoggiano, cioè, a un linguaggio teorico sperimentale con verifica stretta (Bolacchi 2013, pp. 76-77). L'idea comune a queste teorie è che il comportamento sia un'unità sperimentale, in quanto osservabile e sottoponibile a controllo (Skinner 1938; Manzotti, Moderato 2013). L'esigenza di una definizione dell'oggetto d'indagine secondo i dettami del metodo scientifico galileiano è un'istanza che si presenta ancora oggi con forza nella ricerca dei neo-comportamentisti.

Per definire il comportamento in termini scientifici occorre attribuirgli un *significato* che può essere ottenuto solo individuando specifiche *unità minime di analisi* che operano come *predicati primitivi*. Su questo piano solo le modalità di analisi pavloviane e skinneriane sono in grado di definire il comportamento, meglio le *relazioni (funzioni)* mediante le quali il comportamento è spiegato, in termini *univoci* e compatibili con l'esperimento. Risultano così soddisfatte le condizioni di validità del linguaggio scientifico: la *consistenza* logico-sintattica ai vari livelli di astrazione, espressi come *partizioni e inclusioni*; l'*interpretazione* derivante dall'esperimento, che deve garantire in linea di principio

l'omogeneità semantica; la riconducibilità dei predicati teorici ai predicati sperimentali senza soluzione di continuità. (Bolacchi 2013, pp. 77-78)

Sembra che questo paradigma si scontri, d'altronde, con la varietà e l'ambiguità dell'oggetto d'indagine: per garantire l'applicabilità del metodo galileiano, il comportamentismo distrugge il proprio oggetto. Non a caso, a partire dagli anni Cinquanta, ad occuparsi della definizione della *natura* della mente, delle fondamenta ontologiche di un discorso su di essa, sono stati soprattutto le neuroscienze e gli studi sull'intelligenza artificiale, che portano ai suoi esiti più estremi quella tendenza alla scomposizione-ricomposizione dell'organismo, propria dell'istanza di rappresentazione.

Considereremo, in particolare, due elementi indicati nel testo qui riportato, che è fedele alla sensibilità degli autori classici del comportamentismo: *a.* la ricerca di unità minime di analisi e la supposizione che esse si leghino in predicati primitivi; *b.* l'equivalenza relazione-funzione.

In ossequio al primo elemento (*a.*), ogni stimolo potrebbe essere scomposto fino alla sua forma minima, e uno stimolo complesso causerebbe una reazione complessiva, in cui sarebbero discernibili gli effetti delle singole parti dello stimolo stesso (SC, p. 17). L'equivalenza (*b.*) sancisce, poi, che le relazioni all'interno dell'organismo e tra organismo e mondo siano trattate come funzioni, determinate da compiti specifici.

Queste questioni metodologiche si rivelano nella ricerca di un autore di innegabile importanza per lo sviluppo del paradigma comportamentista, quale è Ivan Pavlov. Le ricerche di Pavlov sono volte a mettere in luce l'esistenza di riflessi incondizionati o innati nell'organismo vivente, che sarebbero provocati *necessariamente* da un certo tipo di stimolo (*SI*), senza il coinvolgimento di alcun processo di apprendimento: questi riflessi sono detti risposte incondizionate (*RI*). Gli esperimenti di Pavlov (1932) dimostrerebbero che l'apprendimento, inteso come modificazione stabile del comportamento, procede per condizionamento di stimoli neutri (*SN*)

mediante stimoli incondizionati (*SI*). Dato uno *SI*, si ottiene di condizionare uno *SN* presentando i due stimoli insieme per un certo numero di volte. L'apprendimento è avvenuto se, alla presentazione del solo *SN*, l'organismo esibisce una risposta identica a *RI*: questi ultimi si sono, cioè, trasformati rispettivamente in stimolo condizionato (*SC*) e risposta condizionata (*RC*).

Le procedure di condizionamento sono varie, e si distinguono per la diversa presentazione temporale dei due stimoli, *SI* e *SN*, e per la differente natura di questi, che può essere esterocettiva – se essi sollecitano recettori che si trovano sulla superficie del corpo – o enterocettiva – se sollecitano recettori all'interno del corpo.

Pavlov distingue, sulla base della loro presentazione temporale, quattro modalità di condizionamento: simultanea; anterograda; retrograda; al tempo. L'unica modalità che sembra pienamente funzionale alla produzione di un condizionamento classico o rispondente, e che prenderò qui in considerazione, è quella anterograda, in cui lo *SN* viene presentato prima dello *SI*⁹. Ne è un esempio l'esperienza più nota di Pavlov: effettuando delle ricerche sui riflessi secretivi del cane alla vista di cibo, egli notò che un cane reagisce con la secrezione salivare e gastrica anche di fronte a stimoli che sono stati ricorrentemente associati all'offerta di cibo, come il suono di un campanello che ha preceduto, con una certa stabilità, la comparsa della ciotola. Il cane sembra aver appreso l'esistenza di un nesso tra il suono e il nutrimento, ma questo apprendimento non è, per Pavlov, di tipo semantico: consiste in una riorganizzazione delle connessioni neurali in cui lo *SC* si sostituirebbe, nel suo funzionamento, allo *SI*¹⁰.

⁹ Il problema del tempo nella sperimentazione in campo biologico è molto complesso. In relazione al comportamento, la localizzazione di un punto temporale biologico in quanto parte di un tempo cronologico obiettivo pone delle difficoltà. In questa sede basti ricordare, oltre a Bergson (1922), le osservazioni di Weiszäcker (1942, p. 39): «Non si tratta qui d'inesattezza, ma d'insensatezza di simili tentativi di misurazione. Ciò si basa, si potrebbe anche dire, sul fatto che la vita non è nel tempo, ma il tempo è nella vita, o più esattamente diviene attraverso la sua autoposizione».

¹⁰ Poiché, per coerenza interna alla teoria, ciò richiederebbe che lo *SC* fosse affine allo *SI*, e

Non senza ragione, Leoni (2008) paragona il cane di Pavlov alla macchina di Turing: la sua relazione con gli stimoli – e con il mondo, se la teoria deve reggere la prova dell'applicabilità al di fuori del laboratorio – è caratterizzata dalla lettura di un nastro; i suoi organi di senso somigliano alla testina magnetica che, nella macchina di Turing, scansiona una serie di simboli codificati. Pavlov usa anche delle sollecitazioni visive: per esempio, mostra al cane un'ellisse colorata di una data grandezza, seguita dalla presentazione del cibo. Il cane non reagisce con la salivazione a ellissi di altra misura, tuttavia lo stimolo condizionato funziona anche se il cane si trova in posizione relativa diversa da quella usuale.

Questa circostanza dovrebbe essere presa seriamente in considerazione da Pavlov, poiché smentisce il meccanismo nastro-scansione, secondo cui lo stimolo consisterebbe nell'estensione dell'eccitazione che l'oggetto provoca proiettandosi su una certa area della retina. In altre parole, se lo stimolo deve essere considerato un *in sé*, a rigore dobbiamo dire che esso cambia valore a ogni presentazione che ne modifichi l'impressione sulla retina. All'avvicinarsi del cane o al suo spostarsi in un'angolatura differente, l'ellisse si presenta più grande o di forma diversa, e dunque non dovrebbe essere identificata con quell'*in sé* che il cane aveva appreso a riconoscere. Il riconoscimento, invece, avviene: proprio il successo dell'esperimento smentisce l'impostazione pavloviana. Come scrive Merleau-Ponty (SC, p. 19), l'organismo non può essere considerato alla stregua di una tastiera su cui stimoli esterni imprimerebbero la propria forma, perché – come vedremo più ampiamente in seguito – l'organismo stesso concorre a costruire la forma. Trattare la relazione organismo-stimolo come una funzione determinata significa non tenere conto di questa complessità: dell'essere relazione della relazione.

Quanto alla riduzione degli stimoli ai loro presunti elementi semplici,

in grado di sollecitare centri neurali uguali o contigui, la proposta interpretativa di Pavlov viene, di fatto, presto abbandonata.

atomici, essa presuppone l'attivazione di numerosissimi circuiti elementari che eliciterebbero altrettante risposte: la reazione nel suo complesso dovrebbe presentarsi come somma delle reazioni minime. Questa circostanza può essere facilmente smentita osservando gli stessi criteri metodologici proposti dalla scienza classica. Un gatto decerebrato (Goldstein 1934, p. 66; SC, p. 18) vomita l'acqua non appena essa venga introdotta nella faringe, ma ciò non accade se all'acqua viene aggiunta qualche goccia di alcool, nel qual caso si osservano soltanto movimenti della lingua. Poiché acqua e alcool non si uniscono in un composto chimico, secondo il paradigma (*a.*) il gatto dovrebbe manifestare la reazione di vomito, sommata a una specifica reazione all'alcool. Ciò che si osserva, invece, è un terzo tipo di reazione, non riconducibile né alla stimolazione "semplice" dell'acqua, né a quella dell'alcool.

La complessità degli stimoli e soprattutto delle risposte induce Pavlov a elaborare alcuni parametri aggiuntivi. Uno di essi è la *facilitazione* (Pavlov 1932). Pavlov aveva osservato che un cane, che risultava calmo alla presenza dello sperimentatore abituale, diveniva fortemente aggressivo se una persona estranea si sostituiva allo sperimentatore. A questa reazione, si accompagnava una risposta di salivazione (*RC*) molto più forte rispetto a quella abituale. Pavlov ne deduce che se in concomitanza con lo stimolo elicitante ne viene presentato un secondo, non direttamente elicitante quel particolare riflesso, viene prodotto un aumento della forza del riflesso, a causa di una dispersione dell'eccitazione negli emisferi cerebrali.

Ma Pavlov enuncia anche un principio a questo inverso: l'*inibizione*. Essa è data dall'introduzione di uno stimolo differente dallo *SI* e dallo *SC*, in grado di produrre la scomparsa momentanea o l'estinzione della risposta abituale. Per esempio, se lo *SC* è una luce – meglio se debole –, nel caso in cui a essa si accompagni un rumore – specie se forte – la *RC*, che è stata osservata regolarmente nel soggetto sperimentale, non si presenta. Pavlov spiega l'inibizione con il fatto che il soggetto volgerebbe l'attenzione al nuovo stimolo, prestandosi dunque in minore misura allo *SC*.

Pavlov sostiene, inoltre, la possibilità di inibire l'inibizione, che si traduce in un fenomeno di facilitazione che provoca la ricomparsa di una *RC* precedentemente estinta mediante inibizione. Se uno *SC* ha acquisito un valore inibente la *RC*, questa può ricomparire se insieme allo *SC* viene presentato un nuovo stimolo neutro.

Come si vede, Pavlov pone a riparo la propria teorizzazione da qualsiasi esito negativo della sperimentazione, mettendo a punto dei correttivi che giustificano i risultati più disparati. Scrive Merleau-Ponty (*SC*, p. 26) che «si costruisce l'idea di inibizione per giustificare l'assenza di un riflesso arbitrariamente presupposto». Ciò dipende (come suggerisce Merleau-Ponty e come cercherò di mostrare, *infra*, p. 210) dal fatto che le reazioni dell'organismo che si discostano dalla previsione dello scienziato non vengono considerate nella loro natura di *eventi*.

Il modello di Pavlov è caratterizzato dalla funzione stimolo-stimolo, poiché in esso lo stimolo rinforzante (*SC*) è contingente allo *SI*: in altri termini, l'apprendimento avviene per condizionamento di uno stimolo (*SC*) mediante un altro stimolo (*SI*).

Edward Lee Thorndike tenta il superamento del paradigma classico della risposta rispondente stabilendo l'esistenza di *risposte operanti*, che sarà accolta da Skinner: si tratta di un tipo di azione che si verifica spontaneamente in assenza di qualsiasi stimolazione con cui possa essere specificamente correlata. Siamo ancora, però, pienamente in una teoria del riflesso: come riflesso viene intesa l'innata tendenza all'investigazione, che Thorndike riconosce all'animale. Il modello è schematizzabile nella funzione stimolo-risposta, perché in questo caso lo stimolo rinforzante è contingente alla risposta: l'animale esibisce le reazioni che, nella sua esperienza precedente, hanno dato luogo a soddisfazione. Quanto maggiore sarà la soddisfazione, tanto maggiore sarà il consolidamento del condizionamento.

Uno degli esperimenti di Thorndike consiste nel collocare un gatto in una gabbia, la cui porta si apre tramite un meccanismo. Fuori dalla gabbia viene

posto del cibo. Il gatto compie un certo numero di azioni – miagolare, saltellare, mordere le sbarre della gabbia – fino a che non innesca accidentalmente il meccanismo di apertura della porta. Questa serie di azioni compiute dal soggetto sperimentale è riconducibile, per Thorndike, all'innato riflesso di esplorazione. Con il ripetersi delle prove, i comportamenti non utili al raggiungimento del cibo si riducono, fino a che l'animale aziona il meccanismo non appena viene inserito nella gabbia. Non si tratta, ancora una volta, di un comportamento intelligente, ma dell'acquisizione di una nuova associazione stimolo-risposta. Sebbene l'apprendimento sia reso possibile dalla presenza di un problema (la struttura ideata da Thorndike è significativamente detta *gabbia-problema*), la soluzione di questo non è letta come un obiettivo, ma come la trasformazione di un'azione casuale – quale è stato il primo caso di avviamento del meccanismo di apertura della porta - in azione automatica. Thorndike sistematizza questa modalità di apprendimento nella *legge dell'effetto*: se l'effetto è soddisfacente per il soggetto, la connessione *S-R* si consolida; viceversa, se alla risposta segue uno stato di insoddisfazione (punizione), essa si presenta con minore frequenza o si estingue.

Thorndike, tuttavia, si trova costretto a riformulare la legge dell'effetto di fronte a una serie di dati sperimentali confliggenti con essa: l'uso della punizione non indeboliva sempre la connessione *S-R*: inaspettatamente, si osservava che anche le risposte punite si presentavano con maggiore frequenza delle risposte che non avevano ricevuto nessun *feedback*. Thorndike formula, quindi, la *legge tronca dell'effetto*, che mantiene il principio per il quale i premi o gli stati di soddisfazione consoliderebbero il nesso *S-R*, ma nega quasi totalmente l'effetto indebolente dovuto alle punizioni. Come si vede, è di nuovo all'interno del metodo sperimentale stesso che la teoria rivela la propria inefficacia esplicativa. Ma l'esito fallimentare della sperimentazione non viene accolto come evidenza della inadeguatezza della legge che tramite l'esperimento si voleva verificare. La legge non viene riconsiderata nella sua interezza, ma semplicemente

troncata di quegli elementi che contrastano con l'osservazione.

Nonostante le debolezze che ho evidenziato, i modelli di Pavlov e di Thorndike continuano, per un certo tempo, a rappresentare i due poli attorno ai quali si svolge la diatriba sul problema del comportamento. Skinner propone un'unificazione dei due contributi sostenendo l'esistenza di due tipi di apprendimento, corrispondenti rispettivamente ai riflessi condizionati di tipo *S* (le risposte rispondenti pavloviane) e di tipo *R* (le risposte operanti thorndikiane). Se le risposte pavloviane sono definite rispondenti perché elicitate, cioè provocate inevitabilmente da particolari stimoli, e le risposte operanti sono invece emesse, cioè esibite dall'organismo senza una stretta dipendenza dalla presentazione di stimoli determinati, ciò non significa che il comportamento operante sia da considerarsi indeterminato. La misura principale del condizionamento operante nella formulazione che ne offre Skinner è la *probabilità* di emissione di una risposta, e dunque, a livello sperimentale, la sua *frequenza*.

Se, come ho detto, Thorndike, conservando un forte accento sull'automatismo, falliva nel rendere conto dell'azione dell'animale all'interno della *gabbia-problema* come di un tentativo di dare soluzione a un *problema*, Skinner espunge del tutto questa dimensione dalla sua pratica sperimentale. Il gatto di Thorndike è messo in una situazione tale da consentirgli di individuare l'esistenza di qualcosa da raggiungere (il cibo), e dunque la motivazione riveste in questo esperimento un ruolo importante. Nella *Skinner-box*, invece, il soggetto non è messo nelle condizioni di collegare la propria posizione con la possibilità di ottenere del cibo, almeno finché non gli venga dato il primo rinforzo: la *Skinner-box* è infatti inserita in un contenitore che la isola dall'esterno e collegata tramite cavi ad apparecchiature che registrano automaticamente ciò che avviene all'interno del contenitore, per evitare il contatto diretto con lo sperimentatore o con il cibo. Così isolato, l'animale non vede il cibo, che gli sarà fornito solo quando metterà in moto la leva: il suo comportamento iniziale è perciò dovuto soltanto alla normale variabilità comportamentale. Skinner

preferisce parlare di privazione piuttosto che di motivazione: a parità di altre condizioni, quanto maggiore sarà la privazione tanto maggiore sarà l'efficacia del rinforzo ad essa collegato: quanto più il soggetto sperimentale è stato privato di cibo, tanto più il cibo costituirà un rinforzo dell'azione compiuta. Il concetto di privazione trova difficile applicazione quando si esce da un ristretto ambito sperimentale.

Il problema della motivazione meriterebbe una trattazione a parte. Mi limiterò a osservare ora come, all'interno del panorama che sto tracciando, non si tenga conto dell'intrecciarsi nell'animale di cause prossime e cause remote (Mayr 1976), di «quell'inconsistenza delle premesse» (Marchesini 2016, p. 89) che dovrebbe portare a riconsiderare l'animale, abbandonando un modello di implicazione diretta tra struttura e funzioni possedute, in favore di un'idea di virtualità funzionale, ove la struttura sia disponibile a una pluralità di azioni, processi, espressioni. La motivazione è anzitutto desiderio, non pulsione votata alla consumazione, ma rapporto a una mancanza, risonanza con un'assenza che non è privazione determinata.

Come notava già Edward C. Tolman (1932), le unità di analisi, stimolo, riflesso, rinforzo, sono troppo molecolari per rendere conto del comportamento, che è sempre molare: ciò che viene appreso non è la singola azione, ma piuttosto una mappa cognitiva, una rappresentazione generale della situazione, che orienta il soggetto nel raggiungimento dei propri obiettivi.

Un esempio è fornito dai *place-learning experiments*. In un labirinto a T, partendo dall'estremità a Sud, il ratto impara a raggiungere il cibo, collocato nello scomparto Est che si trova all'estremità destra. Nel caso in cui il labirinto venga ruotato, il ratto modifica la propria azione “molecolare” e gira a sinistra, per raggiungere nuovamente lo scomparto Est. Nella gran parte dei casi, cioè, l'animale apprende il luogo, non il gesto “girare a destra” (Macfarlane 1930): che esso possa usare altri elementi – stimoli uditivi, visivi, e olfattivi, senso direzionale vestibolare, ecolocazione – non fa che confermare come il comportamento non possa essere né parcellizzato

al proprio interno, né disgiunto dal contesto ambientale.

Per concludere questa breve rassegna delle modalità sperimentali delle teorie del condizionamento, farò riferimento ancora a un esperimento sul cosiddetto *apprendimento latente* (Tolman e Honzik 1930) La situazione tipo è la seguente: *a.* nella prima fase, un gruppo di ratti viene immesso nello scomparto iniziale di un labirinto più o meno complesso, senza essere sottoposto ad alcuna privazione e senza trovarvi alcun rinforzo. Il gruppo viene lasciato vagare per un certo periodo. Nella seconda fase *b.*, i ratti, privati di cibo, vengono immessi direttamente in uno scomparto in cui è stato posto del cibo. Nella terza fase *c.*, sempre affamati, i ratti vengono introdotti nello scomparto iniziale del labirinto. In questa terza fase, i ratti esibiscono una performance nettamente superiore a quella del gruppo di controllo, che viene sottoposto direttamente alla fase *c.* senza nessuna esperienza preliminare. La differenza tra le performance dei due gruppi non si spiega se si considerano le prime due fasi come situazioni neutre per l'apprendimento. La semplice esposizione a una situazione fa sì che i soggetti si formino una mappa della stessa, che non è osservabile finché essi non siano chiamati ad assolvere a un compito stabilito dallo sperimentatore.

Interno ed esterno

Le istanze da cui nascono le obiezioni alle teorie del riflesso sono riassunte da David Katz (1948, p. 30), teorico della Gestalt, nella domanda fondamentale: «come mai da un ciclo di riflessi può risultare una vera e propria funzione dell'organismo?». Poiché ho precedentemente connotato l'idea di funzione con un elemento di *efficienza* - che comporta la sostituibilità di un'unità con un suo omologo altrettanto funzionale -, riformulo la domanda di Katz come segue: come può un insieme di riflessi singolari e *in qualche modo* connessi costituirsi come attività continua e coerente? Non c'è forse un salto tra quell'unità elementare che è il riflesso e ciò che chiamiamo comportamento?

Come ho suggerito, le indagini di Pavlov e dei comportamentisti non convincono, perché non rispondono a questa questione: forse bisogna dire, più radicalmente, che non la considerano, inserendosi nel solco di una tradizione forte, quella cartesiana, accettata, prima che problematizzata. «[F]ino alla Prima Guerra Mondiale, - scrive Oliver Sacks (1995, p. XVI) - si è assistito a una disinvolta attribuzione di centinaia di funzioni distinte, neurologiche e psicologiche, ad aree parimenti discrete della corteccia cerebrale». Tra le due guerre, il paradigma olistico ha conosciuto una maggiore diffusione - per merito di neurologi come Goldstein e soprattutto della scuola della *Gestalttheorie* -, per essere messo poi nuovamente in ombra a partire dagli anni Cinquanta.

Quando, nel 1934, pubblica *L'organismo*, Goldstein ha di mira le teorie che fanno del riflesso il modello dell'azione vitale tutta, cui oppone l'idea che «la reazione [...] dipende dalla condizione di un campo che va ben oltre l'arco riflesso» (Goldstein 1934, p. 180)¹¹, perché «ogni volta che appare un

¹¹ L'idea di campo è determinante. Non è un caso che ne *L'Organismo* Goldstein si confronti anche con le nuove scoperte della meccanica quantistica. Si noti, inoltre, che il riconoscimento di un rapporto del soggetto con l'oggetto d'indagine, che è costitutivo

effetto, esso dipende non soltanto dallo stimolo, ma dalle condizioni totali prevalenti nell'organismo in quel dato momento» (Goldstein 1934, p. 79).

Poiché l'esposizione di Goldstein si basa principalmente su dati patologici – medico, segue i casi di soldati che durante la Prima Guerra hanno riportato lesioni cerebrali –, l'argomento più forte che egli propone in favore del paradigma olistico è la capacità di riassetto che esibiscono i pazienti portatori di *deficit*. Osserva Goldstein (1934, p. 41 e *passim*) che, entro un certo lasso di tempo, il paziente, nonostante la persistenza di un *deficit*, viene a trovarsi nuovamente in una condizione ordinata, perché – ben oltre i limiti che lo scienziato riduzionista traccia intorno alla funzione colpita dal *deficit* – il corpo vivo mostra come una ridondanza rispetto ai propri compiti, una plasticità che fa sì che esso si dia in una continua modificazione che, come vedremo, non avviene né a scapito della sua natura, né senza modificarla. Ogni prestazione dell'organismo è una configurazione integrata in un comportamento globale. La tendenza verso un comportamento ordinato, cioè il più possibile lontano da situazioni catastrofiche, si compie attraverso degli slittamenti adattivi, mediante i quali l'organismo si riconfigura in un nuovo assetto. Quando vi è un *deficit* che compromette le prestazioni abituali del paziente, si osserva che vengono tutelate quelle attività che sono le più importanti o necessarie in riferimento alla disposizione dell'intero organismo. Questo tollera gli ulteriori disturbi, collaterali allo slittamento adattivo, poiché è meno penalizzato da questi di quanto sarebbe dal *deficit* originario (Goldstein 1934, p. 58).

Si vede come, di fronte alla plasticità dell'organismo, la lettura cartesiana scivoli di necessità in una *impasse*: l'idea della riduzione di ciascuna parte a una e determinata funzione è messa in crisi dalle osservazioni riportate da Goldstein.

dell'indagine stessa – una delle più importanti acquisizioni della fisica del Novecento – rappresenta la destituzione di un paradigma dicotomico, quello tra un soggetto conoscente e un oggetto passivo, che era stato il terreno nel quale la filosofia moderna aveva affondato le proprie radici e che trovava in Cartesio il proprio nume tutelare.

Di regola, qualora ci si concentri su un evento che è circoscritto ad una parte isolata dell'organismo, sarà possibile farlo solo trascurando il comportamento delle parti restanti. E allora, ci si trova costretti a formulare ipotesi ausiliarie per spiegare tutte le variazioni esibite dalle reazioni in quella parte. I fatti, comunque, chiamano in causa un'altra interpretazione: il riflesso, al pari di ogni altra reazione, deve essere compreso come una risposta dell'intero organismo. (Goldstein 1934, p. 136).

Se il corpo fosse composto da *partes extra partes*, se esistessero recettori e vie nervose preposte a compiti specifici, essi non basterebbero a spiegare la grande adattabilità del riflesso allo stimolo. Per esempio, in un riflesso di grattamento le contrazioni muscolari impiegate sono diversissime a seconda che all'inizio del movimento il corpo si trovi in una posizione o in un'altra: ciascun riflesso porta con sé le condizioni di un movimento corretto di localizzazione.

La relativa stabilità delle risposte parlerebbe in favore di un approccio analitico «se solo rendesse possibile una reale comprensione del comportamento dell'organismo» (Goldstein 1934, p. 64): di fronte alle evidenze per le quali una corrispondenza tra ciascun possibile eccitante e un campo recettore anatomicamente circoscritto non è pensabile, le teorie del riflesso propongono ipotesi ausiliarie *ad hoc* per salvare il principio delle *vie private* dai suoi fallimenti sperimentali (SC, p. 23).

Se il comportamento ordinato dell'organismo – normale e patologico – non si basa su strutture anatomiche prestabilite, come potrà esso essere spiegato? Scrive efficacemente Merleau-Ponty (SC, p. 37): «io possiedo già le conclusioni senza che le premesse siano date in alcun modo, ed eseguo il compito proposto senza sapere quello che faccio», e ciò perché i processi di coordinazione del corpo sono *ovunque e in nessun luogo*.

Il comportamentismo - che voleva opporsi all'intimismo psicologico -,

ricorrendo alla spiegazione fisica o fisiologica, non fa che reinserire tutto il comportamento nel sistema nervoso, e aderisce, *mutatis mutandis*, all'immagine cartesiana dei fili che comandano muscoli preposti a una risposta determinata. L'idea che la percezione di qualità irriducibili a *vie private* si possa risolvere sullo stesso modello delle percezioni presunte riducibili è così espressa da Cartesio:

Mi resta solo da dirvi che cosa darà modo all'anima di sentire la posizione, la forma, la distanza, la grandezza e altre simili qualità che, a differenza di quelle esaminate fin qui, non si riferiscono in particolare a uno solo fra i suoi sensi, ma sono comuni al tatto e alla vista e in qualche maniera anche agli altri sensi. Osservate dunque in primo luogo che se, per esempio, la mano A tocca il corpo C, le parti del cervello B, d'onde provengono i piccoli filamenti dei suoi nervi, saranno disposte diversamente da come lo sarebbero se la mano toccasse un corpo diverso per forma, grandezza o posizione spaziale; l'anima quindi potrà riconoscere per mezzo loro la posizione di questo corpo, la sua forma, la sua grandezza, e tutte le altre qualità simili. (Cartesio 1630, pp. 238-239)

Ma, scrive Merleau-Ponty (SC, p. 39), «non esistono “fili”», e i diversi movimenti che compongono la risposta dell'organismo a uno stimolo non sono collegati tra loro da una connessione materiale anteriore alla reazione stessa. Pur ammettendo una distribuzione dell'eccitazione ad aree più o meno vaste del sistema nervoso - come fa lo stesso Pavlov -, se si mantiene una gerarchia forte fondata sulla prossimità di queste aree rispetto al punto in cui è stato applicato lo stimolo, si rimane all'interno di una descrizione che non considera il resto del sistema, la parte distante (Goldstein 1934, p. 98), lo sfondo: si ignora il fatto che ogni modificazione in un'area corporea si accompagna a un cambiamento *posturale*, che coinvolge, cioè, il corpo intero. E ciò è richiesto non soltanto per il mantenimento del corpo in uno

stato ordinato, per il suo bilanciamento, ma per l'adeguatezza della stessa risposta del punto sollecitato: «la reazione in quel punto è tanto più accurata quanto più precisa è la relazione tra il processo prossimo (“il processo in primo piano”) e il processo nel resto del sistema (“il processo sfondo”)» (Goldstein 1934, pp. 99-100).

In altri termini, mentre un certo processo si svolge in una parte del corpo, il resto dell'organismo non può restarvi estraneo, né attivarsi in modo indipendente. E, altrettanto, i processi che avvengono nel resto dell'organismo devono essere considerati come appartenenti al processo che ha luogo in una parte singolarmente considerata, perché la condizione generale dell'organismo non è ad esso indifferente. La prestazione apparentemente isolata deve essere considerata sempre in relazione a quanto accade nel resto, nelle prestazioni semplici e tanto più nei comportamenti superiori, cui Merleau-Ponty dedica il secondo capitolo della *Struttura del comportamento*: «via via che si procede verso il centro della corteccia – egli scrive - le condizioni dei comportamenti, anziché trovarsi nella sostanza nervosa come tale [...] si trovano sempre più nei modi qualitativamente variabili del suo funzionamento globale» (SC, p. 107).

Si deve parlare, scrive Goldstein (1938, p. 182), di una *reazione Gestalt* che comprende tutto l'organismo, e all'interno della quale è possibile distinguere, solo in senso astratto, la figura e lo sfondo. Goldstein mutua i concetti di figura e sfondo dalla Scuola di Berlino, con i cui esponenti Wertheimer, Koffka, e Köhler collaborava¹².

Ora, una volta che si metta in campo la relazione figura-sfondo, per ciò stesso si abbandona il discorso strettamente fisiologico: poiché essa proviene dal mondo percepito, farne il nucleo della spiegazione della percezione significa spiegare la percezione con la percezione e ammettere

¹² Comune era il progetto editoriale di «Psychologische Forschung», rivista fondata il 15 maggio 1921 con un contratto tra gli Autori citati, Hans Gruhle, e la Julius Springer Verlag, attiva nel campo delle scienze naturali.

che un'analisi fisiologica di essa è semplicemente impossibile¹³.

Le leggi della percezione che su queste basi saranno stabilite dai gestaltisti mettono in evidenza non la *misura* dell'atto percettivo, ma i risultati della percezione intesa come processo. Classici sono gli esperimenti di Max Wertheimer (1920) sul movimento apparente β , stroboscopico, che si fonda sull'illuminazione intermittente e che è alla base del movimento cinematografico. I fotogrammi di una pellicola cinematografica sono proiettati per 1/48 di secondo, inframezzati da periodi bui della stessa durata: il prodotto della successione degli stimoli statici, che dà luogo al movimento apparente continuo, non è dato dalla somma di sensazioni elementari, ma dal ritmo con cui si susseguono gli stimoli. Il fenomeno pone un serio problema alle teorie "molecolari" della percezione, perché è in conflitto con il loro assunto che, perché si dia percezione di un movimento, debba esserci uno spostamento della stimolazione visiva sulla retina. Nell'effetto stroboscopico gli elementi sono invece statici: Wertheimer ne conclude che esso non può spiegarsi se non a condizione che l'organizzazione globale sia precedente, nel processo percettivo, rispetto agli elementi¹⁴: che si tratti, cioè, di un processo *top-down* e non *bottom-up*. Come si è visto, lo schema figura-sfondo non è pensabile a partire da una spiegazione fisiologica, perché è proprio sul piano della percezione che esso si configura inizialmente: è in ragione di ciò che Merleau-Ponty afferma che il comportamento deve essere compreso a partire dalla dimensione originaria dell'esperienza percettiva. Si inseguono, qui, due modi della

¹³ Sulla base di questa impostazione la scuola della Gestalt ha approfondito lo studio non soltanto della percezione, ma anche della personalità e del suo formarsi (Lewin 1936).

¹⁴ Nel caso specifico di Wertheimer, si deve indicare questa organizzazione come logica. A differenza di altri gestaltisti – come Köhler, che concepiva la psicologia della Gestalt come una disciplina sostanzialmente biologica, e tutti i gestaltisti sostenitori di un fenomenismo radicale – Wertheimer considera la psicologia una disciplina logica: egli ritiene che vi sia un mondo reale, al di là di quello fenomenico, che ha una sua specifica esistenza e una sua precisa logica interna, che l'attività cognitiva del soggetto si sforza di cogliere in virtù dell'isomorfismo tra mondo fenomenico e mondo reale. Per un confronto tra queste tendenze, Luccio 2000.

relazione figura-sfondo: essa da un lato connette l'organismo e il mondo (nella percezione, appunto, ma anche nel movimento ampiamente inteso: l'apparato senso-motorio è un *unicum*), dall'altro è presente all'interno del vivente, nella reciprocità circolare che connette le sue parti.

Goldstein ha messo bene in luce come questi due modi si costituiscano l'un l'altro. Ciò è evidente già nell'idea di slittamento adattivo. Lo *slittamento* riguarda i compiti per così dire interni dell'organismo, la loro organizzazione reciproca e strutturale, per la quale ciascuna parte – per rimanere nel lessico classico – concorre allo svolgimento di ciascun processo, ora in un modo, ora in un altro, a seconda dello stato complessivo del vivente. L'idea di *adattamento*, poi, lega il fenomeno al mondo esterno: l'adattamento avviene sempre anche rispetto al mondo, in quel venire-a-patti con esso a cui l'organismo è continuamente chiamato. Esemplare è il caso, ripreso da Merleau-Ponty (SC, p. 46), dello scarabeo stercorario che deambula, quando è sano, *sempre* con un'andatura ambiale (portando avanti contemporaneamente tutte le zampe di uno stesso lato) e che, nel caso in cui gli vengano amputate una o più falangi, esibisce anche la capacità di utilizzare il trotto (in cui l'appoggio dell'arto anteriore destro avviene contemporaneamente a quello dell'arto posteriore sinistro e viceversa). Ora, questa modificazione interna dell'assetto posturale dello scarabeo è legata alla superficie su cui si trova a camminare: se questa è ruvida, esso mantiene l'andatura ad ambio, usando i moncherini come arti regolari; se liscia, sospende l'uso dei moncherini e adotta il trotto, facendo appoggio soltanto sulle zampe sane (Goldstein 1932, pp. 198-199). Sulla capacità di improvvisazione che Merleau-Ponty vede emergere da questa circostanza si dovrà tornare (*infra*, p. 146); per il momento, è sufficiente che il caso di Goldstein valga come esempio – uno tra i molti possibili – di luogo della letteratura biologica in cui lo stesso modello figura-sfondo è usato sia nel vivente che tra vivente e mondo.

Il peccato originale della filosofia

Quando ho ricostruito, seppur molto brevemente, le idee di fondo del pensiero cartesiano del corpo-macchina, mi sono riferita con maggiore attenzione alla connessione tra le parti del corpo, e solo in misura minore alla relazione corpo-mondo. Come sarà ormai chiaro, non è possibile stabilire confini precisi attorno ai due ordini del discorso, ma, per quanto ciò sia possibile, vorrei ritagliare, nell'ampio e unitario problema del corpo, quelle istanze che riguardano specificamente il suo rapporto con l'esterno, e quindi guardare più da vicino alla percezione, per come essa viene presentata da Cartesio.

Lo farò a partire da un passaggio delle *Meditazioni*, che vale la pena riportare:

Per un momento mi fermo a considerare, tutto stupefatto, quanto la mia mente sia incline ad errare, rendendomi conto che, anche se rifletto fra me e me, senza parlare, tuttavia continuo a rimanere legato proprio alle parole e sono come ingannato dal modo in cui comunemente si parla. Se l'abbiamo di fronte, infatti, diciamo che vediamo la cera stessa, anziché che giudichiamo che essa è presente inferendolo dal colore o dalla figura; per cui ne concluderei subito che la cera la si conosce con una visione oculare e non con una visione esclusivamente mentale, se non mi fosse però accaduto di guardare da una finestra degli uomini per la strada per esempio, e di dire che li vedevo, secondo il medesimo uso corrente per cui lo si dice della cera; ma, in un caso come questo, che cosa vedo in realtà se non dei cappelli e dei vestiti, sotto i quali potrebbero anche celarsi degli automi? Che sono uomini, in realtà, lo giudico; ma, allora, quel che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo soltanto con la facoltà di giudicare di cui è dotata la mia mente. (Cartesio 1641, pp. 55-53)

Obiettivo della Seconda Meditazione, da cui è tratto questo brano, è dimostrare che è lo spirito, e non sono i sensi, il punto di partenza della conoscenza. Contro la posizione aristotelica che indicava nella sensibilità e nell'immaginazione le facoltà prime e dirette di conoscenza, rispetto alle quali la conoscenza della mente non sarebbe che derivata, Cartesio afferma che ciò che è immateriale è condizione della conoscenza di ciò che è materiale: ancor più decisamente, egli sostiene che anche quando si rilevano in un oggetto le sole sue caratteristiche sensibili, la conoscenza che se ne ha è resa possibile *solius mentis inspectio*.

Cartesio propone un esperimento ideale: immaginiamo di osservare un pezzo di cera. Esso, appena estratto dall'alveare, si offre ai sensi con una svariata gamma di qualità: è colorato, profumato, duro, freddo. Queste qualità sono perdute se lo si avvicina al fuoco: esso si liquefa, si scalda, cambia colore. Nessuno dubiterebbe di avere davanti la stessa cera che prima appariva molto diversa. Cartesio sostiene che se ne debba inferire che ciò che porta a giudicare di vedere un pezzo di cera non si trova in nessuna delle qualità esperite attraverso la sensibilità, che si rivelano non stabili. Se si tenterà di descrivere la cera includendo questa mutevolezza nella sua definizione, si dovrà fare ricorso a qualcosa di non esperibile attraverso i sensi: questi possono produrre solo percezioni limitate al qui e ora; una definizione che comprenda la mutevolezza comprenderà, invece, sia la forma attuale della cera, sia le sue altre forme possibili. Anche l'idea che la facoltà preposta a questo tipo di operazione sia da rintracciarsi nell'immaginazione deve essere scartata: infatti la cera è passibile di infiniti cambiamenti, e l'immaginazione non è capace di percorrere questa infinità. La conclusione è che, poiché è solo l'intelletto a detenere la capacità di esprimere l'infinito, mediante il concetto e senza l'ausilio di alcuna immagine, è ad esso che deve ricondursi la base di ogni conoscenza.

Con un'operazione del tutto simile a quella con cui difende l'identità numerica del nostro corpo nel tempo e nei cambiamenti che attraversa, e il suo mantenersi anche in condizioni limite come la perdita di una parte del

corpo stesso, Cartesio ricorre al potere unificatore dello spirito per spiegare la percezione, altrimenti condannata allo smarrimento davanti al divenire.

In questo stesso passaggio, il filosofo offre a riprova dell'argomentazione, un ulteriore esempio, quello delle figure che si muovono sulla strada, in cui non esitiamo a dire di vedere degli uomini, anche se ciò che giunge ai nostri occhi sono solo mantelli e cappelli. La nostra percezione di uomini che passeggiano non è, dunque, a rigore, una percezione, ma il frutto di un giudizio. Vi è una corrispondenza tra l'ordine cronologico della conoscenza e l'ordine della maggiore o minore adeguatezza di essa: è perché abbiamo giudicato di vedere degli uomini, che i sensi ci hanno permesso di rilevarne i profili nell'ombra di quei mantelli.

Questo esempio è ripreso dal nostro Merleau-Ponty nella *Struttura del comportamento* (SC, p. 213) e in seguito nella lezione su *Il cinema e la nuova psicologia*, tenuta nel marzo del 1945 all'Institut des Hautes Études Cinématographiques di Parigi, in cui introduce le acquisizioni della psicologia della Gestalt. Merleau-Ponty nota che per Cartesio – e per la psicologia classica –, richiedendo l'impegno dello spirito, gli oggetti di fronte a me non sono mai propriamente visti. Cartesio trasforma la percezione in una *ispezione dello spirito*, «un vero e proprio deciframento operato dall'intelligenza dei dati sensibili e come un inizio di scienza. Dei segni mi sono dati, e bisogna che ne intenda il significato, mi è offerto un testo e bisogna che io lo legga o lo interpreti.» (SNS, p. 72).

La psicologia della Gestalt, superando la psicologia classica, mostra come la percezione non vada intesa come l'imposizione di un concetto o di un significato a certe sensazioni o a certi segni, perché questi segni non possono essere descritti senza riferimento al loro significato, e viceversa. L'azzurro del tappeto è un azzurro lanoso e questo carattere non può essere descritto che mediante il riferimento alla lana di cui è fatto.

O ancora, quando osserviamo un oggetto, per esempio un piatto, successivamente sotto due illuminazioni differenti lo riconosciamo come identico perché la luce «agendo come *illuminazione*, assegna

immediatamente all'oggetto il suo vero colore» (SNS, p. 72). Il corsivo d'enfasi che Merleau-Ponty usa per "illuminazione" ci viene incontro: è come se il filosofo ci dicesse che la luce è *sempre* illuminazione, cioè che essa vale sempre come qualcosa, in una relazione con me e con l'oggetto che essa investe. Mi sembra che qui Merleau-Ponty suggerisca una posizione molto simile a quella che adotta nei confronti del problema della visione in profondità, cui ho già fatto cenno. Se decontestualizziamo l'oggetto e osserviamo, ad esempio, due piatti diversamente illuminati attraverso il buco di uno schermo forato, essi ci appaiono di due colori diversi e l'informazione che siano del medesimo colore non ci aiuterà a vederli come uguali. Invece, in un contesto quotidiano come quello di una stanza illuminata ad elettricità, non esitiamo a riconoscere i due piatti come uguali, e le pareti come bianche anche se esse acquisiscono un aspetto giallognolo: in questo riconoscimento il conto è sempre già fatto, non si richiede nessuna indagine che corregga le apparenze, ma è anzi il velo giallognolo della lampadina che posso rilevare soltanto ad un'osservazione seconda. Ugualmente, la «macchia rossa che vedo sul tappeto è rossa solo tenuto conto di un'ombra che l'attraversa, la sua qualità non appare se non in rapporto ai giochi di luce e quindi come elemento di una configurazione spaziale» (FP, p. 37), si legge altrove.

In questa lezione, Merleau-Ponty indica nella psicologia della Gestalt un alleato importante contro l'approccio cartesiano, perché essa insegna a respingere la distinzione segno-significato, a ricondurre alla loro continuità il sentito e il giudicato, e mostra che i fenomeni percettivi non possono essere spiegati che nel loro organizzarsi in strutture. Vi è una influenza reciproca tra i vari elementi che entrano in gioco nell'atto percettivo: così, spostando il punto di ancoraggio della nostra attenzione, in una stessa figura possiamo vedere una fanciulla o una vecchia signora, senza che una decisione deliberata ci permetta di vedere le due figure contemporaneamente o di scegliere quale privilegiare. Nulla di arbitrario: il mondo si organizza sotto i nostri occhi a seconda del punto di ancoraggio

che troviamo in esso e mai per un capriccio del nostro pensiero¹⁵.

Proprio in ragione del suo farsi in relazione all'ambiente circostante, la percezione – ma anche, più in generale, il comportamento – non può essere ridotta ad un'idea della coscienza. Riassume molto efficacemente Firenze (2011, p. 48): «Ciò che bisognerebbe pensare è quindi l'organismo in quanto “disposizione” alla configurazione di un “ambiente” che, a sua volta, è condizione strutturale e sfondo simbolico per il sorgere di tale disposizione organico-percettiva».

Questo intreccio indica anche una strada metodologica, mettendo fuori gioco tanto la via dello spettatore estraneo, quanto quella dell'introspezione. E non deve meravigliare che il superamento delle due vie si compia in una sola mossa:

Resta sempre, nell'intellettualismo, qualcosa dell'empirismo che esso si sforza di superare, quasi un empirismo inibito. Così, per rendere giustizia alla nostra esperienza diretta delle cose, bisognerebbe affermare nello stesso tempo, contro l'empirismo, che esse sono al di là delle loro manifestazioni sensibili, e, contro l'intellettualismo, che non sono unità dell'ordine del giudizio e che si incarnano nelle loro apparizioni. (SC, p. 205).

¹⁵ Forse un'altra immagine dei gestaltisti può essere usata contro l'argomentazione della Seconda Meditazione di Cartesio. Il triangolo impossibile di Penrose deve essere considerato come una provocazione che lo psicologo fa alla concezione intellettualista della percezione della psicologia classica, che vede la percezione vincolata ad un'operazione di astrazione rispetto al dato sensibile. Dato che il triangolo di Penrose è un oggetto logicamente impossibile, paradossalmente non riusciremmo a vederlo, se l'atto del vedere dovesse essere preceduto e condotto da un'operazione intellettuale. L'esistenza logica o reale degli oggetti non è una condizione necessaria per la loro esistenza fenomenica nel mondo comportamentale, come dimostra la figura di Penrose, che esiste nel nostro campo visivo pur raffigurando un "oggetto impossibile". Non vediamo le cose né perché abbiamo imparato a vederle, né perché esse rispondono ad un'esistenza logica, secondo quella strada, aperta appunto da Cartesio, ma che arriva fino a Kant, per cui si deve cercare nella mente per trovare quel che rende possibile l'esperienza. (Vicario 2001, p. 222)

Nella *Struttura del comportamento*, Merleau-Ponty si propone, in prima battuta, di avviare il suo studio del comportamento considerando questo anzitutto come fenomeno esteriore, osservabile, piuttosto che come oggetto di riflessione, confrontandosi con i procedimenti tradizionali della scienza, e studiando i comportamenti animali e umani dal punto di vista dello *spectateur étranger*. Ma, nel porsi in quest'ottica, deve rilevare fin da subito la riduzione cui la scienza classica costringe continuamente il fenomeno. Il vivente è una struttura non scomponibile di comportamenti, di fronte ai quali le reazioni automatiche ottenute in condizioni artificiali – i riflessi – hanno una valenza esplicativa quasi nulla. È questa struttura non scomponibile che bisogna interrogare, la totalità intatta del comportamento vitale, cui le parti forzatamente isolate sempre rinviano.

Dal lato opposto, la via corta della riflessione come pura coscienza, che Cartesio propone nelle *Meditazioni*, manca di cogliere il fatto fondamentale del fenomeno che si vuole studiare, il suo carattere originario: il darsi spontaneo della percezione come organizzazione e struttura. È proprio questo che Merleau-Ponty (SC, p. 10) intende quando annuncia di voler partire «dal basso» nella sua indagine: non già nel senso di un volgersi a fenomeni fisici parcellari, né a un qualche circoscritto punto della coscienza chiaro e distinto, ma a un contatto con i fenomeni guidato dalla percezione stessa.

La Struttura del comportamento si configura, così, legata a doppio filo con la percezione (Geraets 1971, p. 38 e ss.): da un lato, perché i comportamenti animali e umani che sono oggetto di questo lavoro sono anzitutto dei comportamenti percettivi, e inoltre perché chi effettua lo studio vi si trova ingaggiato in quanto soggetto percettivo. Allora, da un'indagine della percezione come comportamento visto da fuori, si passa a uno studio della percezione dal didentro: e, allorché questo aspetto si fa esplicito, si produce un cambiamento di metodo che già prefigura le istanze della seconda grande opera di Merleau-Ponty: la *Fenomenologia della percezione*.

Il ritorno all'esperienza originaria teorizzato da Husserl è la presa in carico

dell'opacità della percezione, su cui il soggetto non possiede un'efficacia diretta – non è arbitrario, come ho detto, vedere nella figura di Boring una vecchietta o una fanciulla; o ancora, la molteplicità concordante delle prospettive di questo posacenere che io percepisco si organizza da sola sotto il mio sguardo (SC, p. 205).

C'è un'indubbia continuità tra le belle pagine del quarto capitolo della *Struttura del comportamento*, in cui il pensiero husserliano cominciava ad affacciarsi – nell'idea di un oggetto intenzionato che, a differenza dell'oggetto pensato intellettualmente, risponde a una necessità vitale e non logica - e la prefazione all'opera del 1945, in cui Merleau-Ponty risponde alla domanda “che cos'è la fenomenologia?”.

In chiusura alla *Struttura del comportamento*, infatti, Merleau-Ponty traccia come una genealogia dello sdoppiamento del mondo tra interno e esterno, *in sé e per sé*. La coscienza ingenua – cioè spontanea - coglie in modo indiviso l'oggetto come portatore di un contenuto che è impossibile esaurire nell'atto percettivo (*in sé*), e come offerto *in carne e ossa* nel qui e ora della mia percezione (*per sé*). E se è vero che l'*in sé* è mediato dai suoi aspetti prospettici, *per sé*, «non si tratta di una mediazione logica, poiché essa ci introduce alla loro realtà *carnale*», scrive eloquentemente il giovane Merleau-Ponty (SC, p. 205) con un'espressione che diverrà abituale al suo lessico più tardo, ma che affonda le radici già in queste prime riflessioni. Il motivo della carne sta qui a indicare che il corpo è involucro delle nostre *azioni*, in un ordine della vita in cui le distinzioni filosofiche non sono ancora operanti. E prosegue:

L'unità dell'uomo non è stata ancora rotta, il corpo non è stato ancora spogliato di predicati umani, non è ancora diventato una macchina, l'anima non è ancora stata definita dall'esistenza *per sé*. La coscienza ingenua non vede in essa la causa dei movimenti del corpo e neppure

la introduce nel corpo come un pilota nella sua nave¹⁶. [...] Così il pensiero può essere “in gola” come dicono i bambini interrogati da Piaget, e ciò non comporta contraddizione, né confusione tra esteso ed inesteso, perché la gola non è ancora un complesso di corde vibranti capaci di produrre i fenomeni sonori del linguaggio, e resta ancora una certa regione privilegiata di uno spazio qualitativo nel quale le mie intenzioni significative si espandono in parole. (SC, p. 206).

Per la coscienza ingenua – ma possiamo anche dire per il soggetto vivente - io, mondo, anima, corpo sono settori di un unico campo, che è vissuto come universo di esperienza. Ma questo contatto deve essere smarrito: in questo commercio con se stesso e col mondo, la coscienza scopre una resistenza del corpo proprio, come accade quando una ferita agli occhi sopprime la vista, modifica il mondo fenomenico e addita il corpo. E allora la coscienza cerca soccorso nell'anatomia e crede di scoprire finalmente il corpo reale come uno schermo tra me e le cose, «un insieme di organi di cui l'esperienza immediata non ci dà notizia alcuna e che frappongono, tra noi e le cose, i loro meccanismi, i loro poteri sconosciuti» (SC, p. 207).

Ed ecco che il mondo è ormai doppio: il corpo diviene l'intermediario tra il mondo reale e il mondo della percezione, da esso disgiunto. Le strade che si aprono sono sostanzialmente due, opposte ma consonanti: l'una privilegia il dentro, l'altra il fuori; in nessun caso la frattura è ricucita.

Proprio da questo evento, quasi il peccato originale della filosofia, procede l'invito husserliano a tornare alle cose stesse, su cui si apre la *Fenomenologia della percezione*: invito a reimparare a vedere il mondo, che non significa vedere le cose come dispiegate di fronte a noi, ma coglierle a volta a volta nell'angolazione che ci offrono, come manifestazione, come φαίνόμενον, appunto.

¹⁶ L'immagine è già aristotelica e ripresa da Cartesio.

La costituzione dell'oggetto assoluto e del corpo oggetto

Speculare alla frattura tra il corpo vissuto (*Leib*) e il corpo-oggetto (*Körper*) dell'anatomia è la cesura tra il *per-sé* e l'*in-sé*, il movimento di rottura con cui viene a costituirsi l'oggetto assoluto. Come si è visto seguendo il percorso presentato da Cartesio nella Seconda Meditazione, c'è una solidarietà fondamentale tra i due momenti: la concezione del corpo è in una connessione reciproca e inevitabile con lo statuto filosofico dell'oggetto.

Nella *Fenomenologia della percezione* i due problemi vengono difatti esaminati parallelamente, così Merleau-Ponty introduce la sezione dedicata al corpo con una domanda sull'identità dell'oggetto in sé: esso deve essere considerato come visto da nessun luogo (e tempo) o da tutti i luoghi (e tutti i tempi)? Anzitutto, bisogna considerare il problema dell'identità numerica che riconosciamo, nei diversi stadi che attraversa, a un pezzo di cera che si sta sciogliendo – era questo l'esempio cartesiano (Merleau-Ponty 1948, p. 16 e ss.) – oppure a un cubo visto da diverse prospettive. Come avviene che diciamo che il pezzo di cera è sempre lo stesso, che quello attorno a cui giriamo, e che ci mostra a volta a volta facce diverse, è un solo cubo? Sembra che ci troviamo di fronte all'alternativa di non comprendere nulla del soggetto o di non comprendere nulla dell'oggetto, come scrive Merleau-Ponty (FP, p. 118).

Per comprendere l'oggetto come *in sé* abbiamo bisogno di assumerlo come interamente dispiegato, intenderlo mediante l'uscita dalla nostra esperienza effettiva, che è sempre prospettica. Dimenticare il prospettivismo della mia esperienza significa considerare il mio corpo alla pari degli altri oggetti, non considerarlo quindi come il mio punto di vista sul mondo. La frattura che pone il mio corpo come oggetto, che abbiamo detto essere il peccato originale della filosofia, risponde all'esigenza di pensare l'oggetto compiuto, translucido. L'essere assilla la conoscenza (FP, p.117), che ha bisogno di oggetti pieni per pensarlo. *Vedere* l'ambiente, come *vedere* la profondità,

significa prenderne le distanze, ma non può non significare al contempo prendere le distanze dal corpo, uscirne.

Poiché il corpo proprio si costituisce come *a disposizione* (FP, p. 129) e mi offre una veduta sul mondo che è sempre pre-oggettiva - che fa sì che l'oggetto non sia totalmente posseduto, ma offra al mio riconoscimento corporeo piuttosto un senso pratico -, questa estasi (FP, p. 117) non può essere compiuta che a livello intellettuale. Il corpo non è né uno schermo, né un intermediario tra me e le cose (Wahelhens 1951, p. 54). Si tratta, allora, di un'uscita impossibile da esso, una proiezione nell'oggetto che ci fa credere di oltrepassare i limiti della nostra esperienza - limiti intesi soprattutto nel senso di confini che la definiscono -, e credere di trarre tutto ciò che essa ci insegna dall'oggetto in sé.

La *Fenomenologia della percezione* si pone in solida continuità con *La struttura del comportamento*, perché trae una nuova direzione dalla scoperta della prima opera. Il tentativo di pensare il corpo - e con il corpo ciò che sembra eccederlo: l'anima, il comportamento - come disgiunto, da un lato dalla sua relazione con il "fuori", dall'altro da una *res cogitans*, non dà ragione dei fenomeni della vita e dell'esistenza:

l'evento psicofisico non può più essere concepito alla maniera della fisiologia cartesiana e come la contiguità di un processo in sé e di una *cogitatio*. L'unione dell'anima e del corpo non è suggellata da un decreto arbitrario fra due termini esteriori, uno oggetto, l'altro soggetto. In ogni istante essa si compie nel movimento dell'esistenza. Accostandoci al corpo attraverso una prima via d'accesso, quella della fisiologia, abbiamo trovato in esso l'esistenza. (FP, p. 138)

La definizione moderna dell'oggetto lo indica come *partes extra partes*, coinvolto in relazioni che sono esteriori e meccaniche. Per omologare il corpo vivente a questa idea bisognava tradurne il comportamento in funzionamento, scoprirne la dipendenza da cause deterministiche locali e

circoscritte.

Ma l'oggetto stesso si presenta come invariabile non *malgrado* le prospettive parziali che di esso ho, ma proprio *in* quelle prospettive: riconosco l'identità dell'oggetto attraverso il suo darsi prospettico. Come ho detto, il limite dell'esperienza deve essere considerato sempre come un limite anzitutto positivo – e, per esempio, nella *Fenomenologia della percezione* si legge che la veduta parziale di una chiesa dalla mia finestra, che me ne offre soltanto la visione del campanile, è la promessa che da un altro luogo io potrei vedere la chiesa per intero. Gli oggetti formano un sistema, e proprio nascondendosi l'un l'altro essi si rivelano come dati per me.

Nella visione, io mi appoggio su un frammento sempre parziale di paesaggio, ma altrettanto faccio leva su un orizzonte condiviso dagli oggetti e dal mio corpo, ed è questo orizzonte a garantire l'identità dell'oggetto nei suoi mutamenti e nei mutamenti che occorrono in me nel corso dell'esplorazione.

La possibilità di scomparire o di nascondersi, che l'oggetto presenta, è ciò che lo costituisce come tale: l'assenza possibile è il correlato della presenza effettiva. Se non vi fosse possibilità per l'oggetto di negarsi a me, di scomparire dal mio campo visivo ed esistenziale, di non essere più percepito, esso sarebbe vero come un'idea e non presente come una cosa: sarebbe un'essenza, non un'esistenza. A questo tema della possibilità di sfuggimento è legata anche l'elaborazione di Husserl della costituzione della Terra come suolo, su cui dovremo tornare. Per il momento, basterà suggerire che l'ambiente, inteso come suolo, presenta delle peculiarità che risuonano con certe proprietà del corpo proprio.

Il corpo non può essere sfuggito, è sempre qui per me con me, mi si offre sempre sotto lo stesso angolo. Io osservo gli oggetti esterni con il mio corpo, mediante la visione, o li tocco, giro intorno ad essi, ma quando tocco il mio corpo, quando lo guardo, l'esperienza che ne ho è differente da questa.

Per poter toccare il mio corpo senza attivare una dinamica attivo-passiva dovrei essere dotato di un secondo corpo: i miei stessi occhi, che mi danno

accesso alla visione, non sono a me visibili. L'esperienza che ho di me stesso come oggetto di visione è sempre mediata, come quando mi osservo in uno specchio. Soltanto in virtù del fatto che gli oggetti *fanno orizzonte* intorno a me, posso sperimentarmi come visibile tra i visibili. Il mio corpo non è per me mai completamente costituito, poiché io sono il mio stesso corpo ed esso è ciò per il quale per me può darsi un mondo.

La permanenza nel mondo degli oggetti esterni è qualcosa cui ho accesso soltanto per mezzo della permanenza del mio corpo proprio; la presentazione prospettica degli oggetti risponde all'essere situato di questo, al suo offrirsi ostinatamente a me sempre sotto lo stesso angolo. È attraverso questa ambiguità sostanziale che il mondo può essere riconosciuto come tale, non dunque come l'universo della scienza, ma come l'orizzonte latente e insieme presente che mi permette di accedere agli oggetti *determinati* del pensiero.

La dimensione attivo-passiva del corpo proprio è sperimentata nelle sensazioni doppie che lo sollecitano. Merleau-Ponty (FP, p. 144) riprende il famoso esperimento di Husserl, per il quale quando con la mia mano destra tocco la mano sinistra sento svegliarsi nella prima la capacità di porsi come toccante e viceversa nella seconda la possibilità di scoprirsi toccata, in un'organizzazione ambigua che mi rivela il mio corpo come parte dell'orizzonte delle cose, come un *per-altri*, ma anche e insieme come insuperabile ancoraggio della mia vita e della mia esistenza al mondo.

Al contempo, per questa sua natura particolare, il corpo costituisce uno sfondo affettivo che getta la coscienza fuori di se stessa. Molto efficacemente Merleau-Ponty scrive che lo spazio corporeo avviluppa parti dello spazio esterno, come riserva di una certa potenza, come il terzo termine della struttura figura-sfondo: termine neutro, punto zero, perché esso è sempre sottinteso, almeno fino a che una condizione particolare non venga ad additarlo e a rivelarmelo.

Il corpo è già sempre orientato ai suoi compiti, tende al mondo, e nel suo orientamento si configura quello che chiamiamo lo "schema corporeo". Ciò

è a dire che esso non è per me un semplice frammento dello spazio, perché non ci sarebbe spazio se io non avessi un corpo. Si chiarisce così l'interesse dell'autore per la profondità, dimensione fenomenologica per eccellenza. La mia prassi nel mondo si svolge nell'ordine del fenomenico, ed è soltanto l'istanza di rappresentazione oggettiva del corpo vivente a farci credere che i gesti si compiano nello spazio geometrico. Il corpo si leva verso il mondo, perché sempre disposto da una dimensione affettiva, sia nel senso di non intellettualistica, un legame di sentimento dunque, sia nel senso di una passività, di un'affezione che il corpo subisce dal mondo.

Un corpo così pensato è inserito in una certa condotta, portatore di una postura, di uno schema di relazione con ciò che lo circonda, che lo affetta, e su cui esso stesso agisce. È precisamente *questo* corpo a produrre e subire la paralisi isterica che già Freud denunciava non rispettare le leggi anatomiche. Si spiegano così, d'altro lato, i disturbi del movimento che riguardano lo spazio di posizione, presentati da un paziente che sa usare il proprio corpo in uno spazio affettivo, di situazione: egli non sa compiere gli stessi gesti se questi gli sono assegnati come compito astratto, se non provengono, quindi, da un'esigenza esistenziale. I gesti svuotati del loro senso, definiti soltanto da un significato intellettuale, non sono più disponibili a lui.

Il nostro modo più immediato di porci rispetto al mondo è l'inerenza a un interesse vitale e affettivo, uno slancio verso gli oggetti che li fa essere un insieme di *manipulanda* (FP, p. 159)¹⁷. Questa dimensione è perduta tanto nell'empirismo, quanto nell'intellettualismo: il primo, per scalzare la percezione, si riferisce senza nominarlo a un luogo fuori del mondo, in cui il sapere deve porsi e da cui deriva il geometrico delle prospettive; il secondo dà un nome a questo "luogo", reinserendolo nel discorso filosofico non più come un sottinteso, ma come un fondamento. L'ego trascendentale fa del mondo un correlato del pensiero, subordina l'esperienza a un pensatore

¹⁷ Quando un bambino imita il movimento di una mano che tende ad un oggetto, il bambino guarda l'oggetto e non la mano, guidato da un fine più che da un'analisi oggettiva della successione di posizioni che la mano imitata assume.

universale che è il perno attorno a cui ruotano corpo, mondo, io empirico, «ma, siccome esso non vi è impegnato, tali termini rimangono ciò che erano nell'empirismo: relazioni di causalità collocate sul piano degli accadimenti cosmici» (FP, p. 284).

Ora, da un lato, per cogliere la forma dell'oggetto non ho bisogno di superare in alcun modo la parzialità della mia prospettiva. Quanto si è detto per l'illuminazione, che essa agisce sempre in composizione con i miei occhi e con la situazione - «*les yeux et la chose vue fonctionnent comme un seul système qui va vers sa plénitude*» (RL, p. 130) – vale anche per la prospettiva, cosicché io riconosco un cubo, che per il pensiero è un oggetto a sei facce uguali, avendo esperienza sempre e soltanto di un oggetto con facce prospetticamente diverse. Si pensi, anche, al movimento che i miei occhi compiono rispetto all'ambiente quando cammino: esso non mi fa vedere il mondo sobbalzare o sprofondare ad ogni passo: il conto è sempre già fatto (N, p. 110; FP, p. 279).

Dall'altro lato, se il corpo proprio non è che un oggetto tra gli altri, come potrebbe sembrarci di percepire qualcosa che cogliamo *solius mentis inspectio*, come diceva Cartesio degli uomini riconosciuti sotto cappelli e mantelli? Il mondo dovrebbe dispiegarsi dinnanzi all'ego trascendentale per intero, come un *in sé* puro (FP, p. 296); mentre l'effettiva esperienza che ne abbiamo è di un continuo svelarsi e rivelarsi in accordo con la nostra condotta pratica e con il nostro essere situati. Le qualità sensibili non ci giungono come semplici *qualia*, ma come portatrici di un significato vitale, di una fisionomia motoria, di un'*allure* che è impossibile sottrarre loro. È molto chiaro Merleau-Ponty quando scrive che il soggetto della sensazione non è un pensatore che annota delle qualità, ma una potenza co-nascente a un contesto d'esistenza condiviso con gli oggetti (FP, p. 288).

Ciascun oggetto è un certo modo di essere al mondo, e l'orizzonte degli oggetti mi circonda come un quesito che chiede di essere afferrato non mediante un'operazione conoscitiva, ma per un atto misterioso, che è precisamente ciò che una fenomenologia della percezione deve indagare. Sia

qui detto soltanto a mo' di anticipazione, questo mistero non ha a che fare con un vitalismo che ponga una qualche potenza al di fuori del corpo: il mistero è il corpo, la cui ambiguità sostanziale e irrinunciabile è la cifra, è il modo – in senso spinoziano - del suo essere al mondo.

Torna spesso in Merleau-Ponty (FP, p. 256 e *passim*) il motivo della domanda, del quesito che l'oggetto, l'altro, il mondo pongono al soggetto della percezione: si tratta di un impegno che lega il soggetto alle cose, di un riconoscimento cieco che precede il significato intellettuale e che si compie a metà strada tra me che sento, guardo, osservo, e un orizzonte che penetra in me, che mi sfugge da ogni parte – so che c'è dell'altro (FP, p. 294 e *passim*) - e che insieme mi assale nella sua imprescindibilità. È interessante l'uso di espressioni come *impegno*, *prendere partito*, *essere votato a* che Merleau-Ponty introduce proprio nel rendere conto di tale sincronizzazione tra il corpo e il mondo. Gli oggetti mi impegnano nel senso che è per me impossibile vederli come materia pura, indifferente, insignificante: il senso non è secondo alla loro configurazione fisico-geometrica; è, al contrario, ciò che mi permette di discendere questa configurazione, che è soltanto derivata.

Interpretare la percezione?

Nel tentativo di spiegare la tendenza a percepire le qualità degli oggetti come solidali e unitarie, l'empirismo enuncia una formulazione della tesi dell'associazione - che si trova variamente declinata nella filosofia e nella psicologia, da Hume a Thorndike ai gestaltisti, ma che ha le sue radici già in Platone (*Fed.*, 76a). Sollecitata da stimoli sensitivi, la mente stabilirebbe delle associazioni conformi a norme¹⁸, tra le qualità che si presentano contemporaneamente.

Ad esempio, l'esperienza del colore giallo di un limone sarebbe associata a quella della rugosità della sua superficie esterna e all'acidità del suo sapore, circostanza che formerebbe un'immagine del limone come giallo, rugoso, e acido, solo secondaria alle tre qualità isolatamente percepite. Il giallo, la rugosità, o l'acidità, nel loro darsi effettivo in questo o quel limone, sarebbero nient'altro che predicati di un oggetto nei quali si manifesterebbero in quanto varianti dell'essere giallo, dell'essere rugoso, e dell'essere acido. Vi sarebbe, dunque, un senso del giallo trascendente l'evento di *questo* limone.

In questo schema, la mente somiglia a una macchina calcolatrice, che rileva la riproduzione, immanente all'esperito, di tale o tal'altra qualità trascendente, oppure vi rintraccia una forma per mezzo di una rappresentazione trascendentale.

La percezione appare il risultato di elementi più primitivi, ora le qualità in se stesse, ora gli elementi atomistici della coscienza, cui essa rimanda. Ancora una volta, c'è una sostanziale affinità tra l'empirismo e l'intellettualismo. Il fenomeno percettivo è presentato dall'empirista come

¹⁸ Somiglianza, continuità e contrasto costituiscono già per Platone (*Fed.*) le leggi dell'associazione. Rassomiglianza, contiguità nel tempo e nello spazio, rapporto di causa-effetto sono le leggi enunciate da Hume 1748. Cfr. la critica di Merleau-Ponty agli psicologi della Gestalt (SDC, FP).

uno stato rispondente a una qualità, e dall'intellettualista come la coscienza di uno stato o di una qualità. Ma la pretesa di costituire l'oggetto come un insieme *derivato* di qualità, composto mediante associazione, non è che una costruzione analitica resa possibile dalla percezione originaria dell'insieme come tale, nella sua significazione di insieme.

Le «pretese qualità», cioè, non sono anteriori alla costituzione dell'insieme, esse sono inserite «in una certa condotta» (FP, p. 285) e un dato percettivo isolato è inconcepibile (FP, p. 36). Il colore, per esempio, *deve* estendersi su una certa superficie, perché esso non è se non nell'esistenza, nel proprio darsi, di volta in volta, come giallo di un limone, o azzurro di un tappeto. E se questo giallo e questo azzurro devono avere senso, essi non possono essere scindibili dalla rugosità l'uno, dalla lanosità l'altro: la lanosità del tappeto è il suo stile, è *la postura* di questo azzurro. La sensazione che mi è offerta dall'oggetto non è l'impressione pura di un set di qualità.

Ciò deve condurre a un ripensamento della natura della qualità, che deve essere ora compresa come «ricca e oscura quanto l'oggetto o l'intero spettacolo percettivo» (FP 37), nel senso che essa co-constituisce l'oggetto ed è elemento di una certa configurazione spaziale, non elemento della coscienza. La coscienza, se vuole provare a renderne conto, deve testimoniare del proprio esserne *attratta*, e non prefiggersi il compito di *astrarla*.

Che non si tratti di pura astrazione è suggerito, per fornire una considerazione ulteriore, dalle esperienze allucinatorie. Lo schizofrenico non dubita delle voci che sente e che lo perseguitano, ma, se delle vere voci vengono emesse mediante un registratore, riconosce una differenza tra queste e quelle. Riconosce nelle voci «vere» qualcosa di più diretto. Egli crede e non crede di sentire le voci dell'allucinazione. Un paziente che dice di vedere ricorrentemente un uomo fermo sotto la sua finestra, quando vi si colloca qualcuno vestito come egli ha indicato nei suoi racconti e con una fisionomia simile, ne è sorpreso, e commenta: «È vero, c'è qualcuno, è un altro» (FP, p. 434). Queste esperienze sembrano indicare che lo

schizofrenico sia capace di distinguere le proprie allucinazioni dalle percezioni che condivide con una comunità terrestre¹⁹, dunque si direbbe che egli conosca la sua allucinazione come tale. Ma allora come è possibile che essa continui ad imporsi?

La domanda è mal posta: l'errore cui vanno incontro tanto l'intellettualismo quanto la spiegazione empirista nel provare a rispondervi, è nell'ignorare «l'adesione equivoca del soggetto a fenomeni preoggettivi» (FP, p. 436). La percezione, ugualmente all'allucinazione, può soltanto essere *assunta* e non richiede di essere *interpretata*. Ogni sforzo di interpretazione, infatti, costituisce un allontanamento da quella esperienza, una deformazione. Noi crediamo a ciò che percepiamo senza che, in questo commercio con il mondo, sia implicata una qualche forma di verifica: la percezione si attesta come vera, è già sempre reale – ciò che spiega anche l'ostinazione dell'allucinazione -, e può essere smentita soltanto da una percezione ulteriore. Per meglio dire, la messa in questione della verità del percepito è un falso problema, poiché ci muoviamo qui nell'ordine del reale, piuttosto che del vero: su questo piano, la verità non c'è ancora, e senza di essa non può darsi errore. La percezione, né vera né falsa, è, piuttosto, *accesso* alla verità.

Come vedremo in seguito considerando l'idea di Terra, sotto il soggetto pensante vi è un io naturale «che continuamente abbozza valorizzazioni assolute» (FP, p. 562), che non hanno pretesa di verità, ma spessore di realtà, o, che è lo stesso, che costituiscono l'unica verità possibile di quel dato e circoscritto campo di esperienza. Al di sotto del mondo delle forme, vi è un campo fisiologico, un sistema di tensioni e di correnti (Koffka 1985), che deve essere considerato primario, se si voglia comprendere che la legge – il sistema di forze della fisica, la buona forma della psicologia della Gestalt, la categoria di causa (SC, pp. 153-154) - non può essere disgiunta

¹⁹ La percezione avviene in una scena del mondo condivisa, in questo campo o suolo che è la Terra. Cfr. *infra*, p. 125

dagli eventi concreti in cui essa si esercita, o meglio da cui essa emerge in quanto loro sistematizzazione.

È così che Merleau-Ponty (FP, p. 25) può affermare che il mondo è ciò che percepiamo, e che dunque non dobbiamo chiederci *se* percepiamo veramente un mondo. Una *ἐποχή* totale è in conflitto con il modo in cui abitiamo il mondo, e pochi scettici sono davvero disposti ad attraversare a occhi chiusi una strada affollata da carri in corsa.

Qualche anno fa, nel web si diffuse la fotografia, pubblicata su Tumblr da due ragazze scozzesi, di un abito, che appariva all'una composto di fasce di tessuto azzurre e marroni, all'altra di fasce bianche e oro. Si trattò di un fenomeno mediatico non modesto, poiché la grande differenza, tra osservatore e osservato, nella percezione dei colori del tessuto provocò una certa impressione dapprima negli utenti di questo sito, poi nei lettori dei vari magazine online che ripubblicarono la fotografia, e accese un notevole dibattito sui *social network*. È difficile restare indifferenti nello sperimentare il mutamento irreversibile del colore dell'abito sotto i propri occhi, o semplicemente nel constatare le differenze tra la nostra percezione e quella di persone a cui esso appare molto diverso. La vicenda mediatica è certamente legata alla massiccia ricerca, da parte degli utenti coinvolti, di un confronto con gli altri.

Nell'esperienza sensibile quotidiana il mondo è dato soggettivamente-relativamente. Ciascuno di noi rileva certe apparizioni, e per ciascuno queste apparizioni valgono come ciò che è realmente essente. Da molto tempo, nel nostro reciproco commercio, abbiamo riconosciuto la discrepanza delle nostre validità d'essere. Ma non per questo riteniamo che esistano molti mondi. (Husserl 1959, p. 105)

La realtà che ci è offerta nella percezione è qualcosa che non mettiamo in questione al livello della percezione stessa, ma soltanto tornandovi sopra attraverso la riflessione. L'allucinato riconosce le sue realtà fantomatiche

perché le sa come in sovraimpressione sul mondo che egli condivide con gli altri e in cui *crede*, e dunque accetta senza troppo turbamento che il medico non assista al medesimo spettacolo: in un certo senso egli sa che il momento dell'interpretazione, o della riflessione, non irrompe mai davvero nella percezione (allucinatoria e non).

Così, per esempio, la percezione del colore dell'abito non può essere modificata da un atto volontario dell'osservatore. A seconda che l'illuminazione artificiale sotto la quale esso è stato fotografato sia presente o meno alla mia esperienza visiva, io lo vedrò come bianco o come blu. Non si tratta di una *interpretazione* dell'illuminazione: se così fosse, mi sarebbe possibile cambiare il risultato del mio esperimento percettivo, adeguarlo a quello di un altro. Ma l'abito mi si presenta dell'uno o dell'altro colore, senza che io possa intervenire coscientemente e orientare la percezione: l'illuminazione è sempre già soggetta a una presa in carico da parte del mio corpo, trovo il conto sempre già fatto, senza che mi si dia possibilità di correggerlo in ossequio a una scelta intellettuale, di curvarlo verso un evento percettivo differente.

Queste riflessioni non si traducono nell'affermazione di un solipsismo, bensì aprono a una forte dimensione relazionale. La realtà percettiva non è messa in dubbio come realtà condivisa, che è lì fuori di me e che posso indicare ad altri, esposti ad essa quanto io lo sono. Privata del confronto con le prospettive altrui – o con la prospettiva che ne avevo io stesso in un altro momento – la particolarità di questa fotografia non avrebbe potuto emergere. Il mondo si dà sempre da un punto di vista inalienabile e determinato – il mio corpo, il luogo in cui mi trovo, l'orizzonte del qui e ora –, e ciò è da mettersi in relazione all'indeterminazione che sta sui bordi di questa determinazione presente²⁰: se do le spalle alla libreria, essa contribuisce a

²⁰ L'idea di determinazione non è, dunque, respinta *tout court*: l'influenza di un evento su un altro non ha confini definibili una volta per tutte, ma nondimeno è qualcosa che rileviamo e usiamo continuamente, perché non tutte le parti della natura concorrono nella stessa misura al verificarsi dell'evento che definiamo "effetto": è questo che ci permette di

restituirmi la mia presa sulla tastiera alla quale scrivo: il mondo non è mai soltanto dinnanzi a me, mi accerchia, esso è le mie percezioni e insieme *fa da sfondo* ad esse. Mi accerchiano le cose e io co-abito il mondo con altri che hanno esperienze simili, ma mai identiche alle mie.

I giochi di luce che la finestra proietta sulla mia scrivania non mi impediscono di vederla nell'uniformità del legno di cui è fatta: sono, anzi, il *medium* che, qui e ora, mi presenta la scrivania, senza che vi sia bisogno di correzioni intellettuali per comprendere che il legno al di sotto di questo fascio di luce non è più chiaro della porzione di tavolo che resta in ombra. Ciò perché, come abbiamo visto, non si dà una qualità che non sia ecologicamente connessa all'evento dell'oggetto che essa contribuisce a costituire.

Una simile unità del mio campo visivo e, più in generale del mio campo di esperienza, che non abbisogna della sussunzione sotto una legge, governa le relazioni interne del corpo-proprio.

[L]a connessione dei segmenti del nostro corpo e quella fra la nostra esperienza visiva e la nostra esperienza tattile non si realizzano a poco a poco e per accumulazione. Io non traduco “nel linguaggio della vista” i “dati del tatto”, o viceversa; non raggruppo le parti del mio corpo a una a una. Questa traduzione e questo raggruppamento sono fatti una volta per tutte in me: sono il mio corpo stesso. Diremo dunque che percepiamo il nostro corpo in virtù della sua legge di costituzione, così come conosciamo in anticipo tutte le possibili prospettive di un cubo a partire dalla sua struttura geometrica? Ma, per tacere degli oggetti esterni, il corpo proprio ci insegna un modo d'unità che non è la sussunzione sotto una legge. [...] Noi non contempliamo solamente i rapporti fra i segmenti del nostro corpo e le correlazioni del corpo visivo e del corpo tattile: siamo noi stessi a

parlare di relazioni causali. L'influenza degli oggetti presenti in questa stanza è maggiore di quella degli oggetti che si trovano in un'altra stanza di questo edificio, o in un altro edificio, e così via.

tenere insieme queste braccia e queste gambe, a vederle e al tempo stesso a toccarle. Per dirla con Leibniz, il corpo è la “legge efficace” dei suoi mutamenti. Se nella percezione del corpo proprio si può ancora parlare di una interpretazione, si dovrà dire che esso interpreta se stesso. (FP, p. 214)

Il corpo opera una sintesi generale dell’orizzonte sensibile, perché i sensi si rispondono reciprocamente, e i dati visivi (l’azzurro, la luce) appaiono attraverso un corrispondente tattile (la lanosità, il calore), e viceversa. Questa medesima unità che abbiamo visto essere il luogo fenomenico delle qualità, ovvero il darsi dell’oggetto come omogeneo a sé e riconoscibile su uno sfondo da cui si stacca e con cui è in relazione - la sua *individuazione* -, è all’opera anzitutto nel corpo-proprio.

Non si può parlare del mondo se non come qualcosa *a cui* si è inerendovi mediante il corpo-proprio, perché il mondo è precisamente ciò che viene incontro al corpo-proprio, aderendo alle zone sensibili di questo, incontrandole, in certa misura rispecchiandole: non è dato sapere nulla che prescinda da questa inerenza.

Quando Merleau-Ponty scrive che siamo noi stessi a tenere insieme queste braccia e queste gambe, con quel “noi stessi” si riferisce, ancora una volta, al corpo-proprio, che è “legge efficace” di se stesso, perché non vi è bisogno di rimandare a null’altro per riconoscerne l’individualità, l’identità numerica nel mutamento. Esso è *sistema*, la sua unità risiede, da un lato, nella diacriticità interna che mi permette di sentire con il tatto o con la vista, senza che la sinestesia sia mai del tutto superata; e che fa sì che il mio corpo di oggi sia *lo stesso* di quando ero bambina; dall’altro, nel suo rapporto diacritico con l’esterno, che mi permette di riconoscermi ben prima che la parola “io” venga a definirmi.

Il volto del corpo

Vorrei, allora, raccogliere alcune considerazioni sul corpo inteso come snodo del senso, nella sua duplice funzione, cioè, di corpo visto, che esprime una postura e un insieme di significati, e di corpo vedente, recettore di senso.

Il riferimento alla vista è qui da intendersi come ambito privilegiato soltanto nella misura in cui esso permette una più distesa comprensione della reciprocità corpo-mondo: molti esempi ci vengono in sostegno, perché la vista è il senso che più di ogni altro getta oltre di sé, perché ha il suo *focus* sul fuori, la sua potenzialità spingendosi sino all'orizzonte. D'altra parte, nulla vieta di riferirsi agli altri sensi, come Husserl, e con lui Merleau-Ponty, hanno già fatto con l'esperienza della mano toccante-toccata. Inoltre, bisogna tenere conto che, per ragioni che sono state qui già almeno abbozzate, parlando di percezione ci rivolgiamo a un'idea sinestetica, che non soltanto connette i cinque sensi, ma fa tutt'uno con il sistema motorio.

Il corpo-proprio si caratterizza per questa sua duplicità: essere *rivelatore*, fenomeno che si dà ad altri, e *rilevatore*, sollecitato alla ricerca del senso; luogo *nel* quale e *al* quale il senso appare. Per meglio definire questa duplicità – che, possiamo dirlo fin da ora, è significata dalla nozione merleau-pontyana di chiasma -, mi riferirò a un caso molto particolare dell'espressività umana, che emerge nell'utilizzo di un oggetto altrettanto peculiare: la maschera neutra²¹.

²¹ Devo all'ascolto di una lezione e alla lettura di un saggio di Francesco Marsciani la conoscenza delle modalità d'uso di questo strano oggetto e l'avvicinamento ad una riflessione sulla sua espressività paradossale. *La maschera neutra*, apparso su «Carte Semiotiche», n. 7, 1990, e oggi raccolto in *Esercizi di semiotica generativa* (1999), ha degli intenti che differiscono anche profondamente da quelli del presente lavoro, intenti che, per la radice semiotica che li sostiene, non mi ardo di saper cogliere nella loro portata. Come altrove specifica lo stesso Marsciani (2017), a differenza che nella filosofia, «in semiotica, invece, lo sguardo arriva dopo, guarda le cose una volta fatte: la significazione è legata al

Si tratta di una maschera facciale che riproduce un volto umano molto genericamente caratterizzato: essa è spesso in cuoio, di colore dal bianco al rossastro, e aderisce al viso senza produrre pieghe che possano suggerire contrazioni espressive. L'unica caratterizzazione che essa mantiene, oltre al chiaro rimando a un volto umano, è la determinazione di genere, che va, comunque, nella direzione di una conservazione della genericità dell'aspetto della maschera, che non si trova, così, a stridere con un corpo che esibisca caratteri sessuali riconoscibili: la differenziazione sessuale della maschera ne preserva, in realtà, la neutralità, evitando l'emergenza di scarti significativi tra il volto mascherato e il corpo dell'attore.

La maschera neutra non viene mai, o quasi mai, portata sulla scena: essa ha una funzione didattica, venendo utilizzata, specialmente nelle scuole di mimo, per esercizi focalizzati sulla acquisizione di un portamento e di una postura neutri.

L'attore che è chiamato a indossare la maschera fa qualcosa, come svegliarsi, camminare nella nebbia, essere sospinto dalle onde del mare, ecc., e queste azioni che egli interpreta devono essere un *generico* svegliarsi, camminare, essere sospinto: non devono tradire il passato - egli deve dimenticare ogni atteggiamento abituale acquisito - o le intenzioni o i sentimenti del personaggio. L'insegnante osserva l'allievo compiere questi gesti ed è facilitato, nel riconoscere l'insorgenza di caratteri specifici e indesiderati in questo contesto, dal contrasto che viene a prodursi tra la neutralità della maschera e la significatività del corpo.

La prima domanda che viene spontaneo porsi di fronte a un oggetto che, come vedremo, presenta una paradossalità intrinseca, è: cosa vuole neutralizzare la maschera neutra? E poi: riesce davvero a farlo?

Rifacendosi alle strutture elementari della significazione espresse nel

senso interpretato, al modo in cui il comportamento fornisce una propria figura o forma interpretabile.». Tuttavia, ritengo che alcuni aspetti messi in luce nel saggio di Marsciani siano fecondissimi per il discorso che intendo qui condurre: li userò senza pretesa di fedeltà, rimandando al testo per una comprensione del pensiero dell'autore.

quadrato semiotico di Greimas, Marsciani indica la neutralità come la categoria *negata*, che si oppone alla categoria *posta*. Il termine neutro è, allora, tutt'altro che neutro: esso è piuttosto prodotto di una negazione. In effetti, ciò che il maestro di recitazione deve scoraggiare nell'allievo è il *troppo* che tradisce una storia, un'emozione, una espressione, e lo scopo dell'esercizio il raggiungimento di una sorta di Μηδὲν ἄγαν estetico: siamo già ben lontani dall'obiettivo ideale della maschera, quello di una neutralità presunta raggiungibile.

Il grado 0 di espressività che la maschera neutra rappresenta è tutt'al più un equilibrio, anch'esso significativo. Anzi, questo stesso equilibrio è continuamente tradito: non è raro che la maschera si riveli inquietante, proprio per il suo tendere a una stabilità carica del senso di un'alienazione, di una disumanizzazione dell'attore. A ogni negazione di senso, corrisponde un senso, cosicché colui che guarda è sollecitato a una *scoperta permanente* (Lecoq 1997), a cogliere uno stile, un tono, che la maschera neutra vorrebbe negare e verso cui essa, proprio mentre che lo respinge, rilancia un'interrogazione sempre nuova. «Ogni tentativo che [l'osservatore] compie di attribuire un senso a ciò che vede si scontra inevitabilmente col volto inespressivo della maschera neutra la quale, per parte sua, non accetta nessuna, assolutamente nessuna, categorizzazione semiotica, nemmeno la più annoiata, stanca e disimpegnata. Essa non fa che rilanciare il gioco, comunque, qualunque cosa sia stata tentata» (Marsciani 1999, p. 136).

Vi sono, mi sembra, due motivi per i quali la maschera neutra si trova in questo inestricabile paradosso. Il primo riguarda la natura unitaria del corpo, che, come abbiamo visto, consiste in una fondamentale complicità tra quelle che possiamo solo forzatamente definire le sue parti. È in questo senso che Merleau-Ponty scrive che

il nostro corpo è paragonabile all'opera d'arte. Esso è un nodo di significati viventi e non la legge di un dato numero di termini covarianti. Una certa esperienza tattile del braccio significa una certa

esperienza tattile dell'avambraccio e della spalla, un certo aspetto visivo dello stesso braccio, non perché le differenti percezioni tattili, oppure le percezioni tattili e le percezioni visive, partecipino a un medesimo braccio intelligibile [...], ma perché il braccio visto e il braccio toccato, come i differenti segmenti del braccio fanno tutti insieme un medesimo gesto. (FP, p. 216)

Questa unitarietà è da considerarsi estesa anche al volto, circostanza su cui si fonda l'efficacia didattica della maschera neutra: a un viso poco espressivo - lasciamo ora da parte l'impossibile neutralità - deve corrispondere un corpo piuttosto quieto, una postura composta.

Perché Merleau-Ponty usa la similitudine tra il corpo-proprio e l'opera d'arte? Sulla questione della poesia - e dell'arte in generale - dovremo tornare. Per ora basterà considerare che ciò che è peculiare alla parola poetica - ma tutta la parola, tutta l'esistenza è in certa misura poetica - è il fatto che, sebbene sia portatrice di un significato che può essere tradotto in prosa, essa è una *modulazione* unica dell'*esistenza*. La chiave è qui, in questo riferimento all'esistenza, che è da intendersi nel senso che nella poesia, come nel corpo-proprio, non vi è nulla di accidentale, nulla che non concorra a renderlo ciò che è, e che possa essere sottratto senza che una riconfigurazione totale dell'insieme sia messa in atto. Il rimando a un'essenza che vi stia al di sotto, che possa esserne estrapolata, è l'illusione di un pensiero intellettualistico.

Il secondo motivo della paradossalità della maschera, che dovrebbe ormai essere chiaro, è che il volto non può essere *insensato*: il senso che esso offre è ciò che permette di riconoscerlo come volto. Si pensi alla preferenza precoce che i neonati esibiscono verso gli stimoli facciali, all'immediatezza nel riconoscimento del volto della madre e delle sue espressioni, che non abbisogna di nessuna astrazione da parte del bambino.

Riferendomi al volto, ancora una volta, non voglio indicare che un luogo privilegiato, ma nient'affatto esclusivo, della fenomenologia del corpo: per

la concentrazione dei tratti, per la prossimità e per l'evidentissima interdipendenza delle sue componenti, per la sua apicalità rispetto al resto del corpo, per essere il luogo sorgivo dello sguardo e della voce, il volto è rappresentato in molte culture come specchio dell'anima e luogo di verità, e possiede un'attrattiva speciale, una carica maggiore rispetto al resto del corpo. Ma ciò che la maschera neutra segnala è che il corpo stesso ha un volto, è sempre latore di significazioni, di un'*allure*, di una postura che è il suo stile d'esistenza.

Il valore della superficie

Ciò che la fenomenologia, almeno nella formulazione alla quale ci riferiamo in questo lavoro, conquista alla filosofia è il riconoscimento dell'apparenza come luogo ultimo, autopresentazione più che non manifestazione. Il velo di Maya non *copre* più: il filosofo, finalmente, lo guarda. Ciò non significa che non vi sia dell'invisibile: esso è anzi uno dei grandi problemi del pensiero per un fenomenologo come Merleau-Ponty, ma - senza pretendere con ciò di dire molto su un tema che è vasto e assai complesso - invisibile non è tanto ciò che è nascosto *dietro* all'apparenza, ma l'altra faccia di questa: il risvolto del velo, non il suo *oltre*. Visibile e invisibile si sorreggono reciprocamente, senza che vi sia un primato ontologico dell'uno sull'altro.

Questa impostazione esclude una concezione della verità come ἀλήθεια, paradossalmente proprio in ragione della ritrovata dignità dell'apparire. La verità è ciò che appare, ma non nel senso di uno svelamento: essa non è il risultato di un movimento con cui uscirebbe dalla dimenticanza o dall'ignoranza per giungere a manifestazione, ma il fatto stesso del manifestarsi, ciò che si dà *anzitutto* come manifestato.

L'idea che l'apparenza nasconda qualcosa di più essenziale di quanto essa non sia è solidale al primato dell'universale: mi sembra che questo sia un nodo cruciale: se l'universale ha un importante valore euristico, è necessario, per la filosofia come per le scienze, recuperare l'insegnamento esistenzialista, e non pretendere, dunque, che la legge di gravitazione universale possa lasciare dietro di sé il movimento della Terra intorno al Sole, perché la forza di gravità altro non è che il fatto che i corpi - che sono singolari - abbiano un certo *comportamento* che si conferma, continuamente e a volta a volta, all'osservazione di ogni caso simile.

Questa presa di distanza dall'assoluto non è, come vedremo meglio in seguito, l'affermazione di un relativismo o il tentativo di mettere la scienza al riparo da una certa ὁβρις, che è forse inevitabile allo sforzo del sapere.

Lungi dall'essere la debolezza della conoscenza, il singolare, e dunque la molteplicità dei singolari, è l'unico suo oggetto possibile: l'universale, nella filosofia, l'Universo o la specie nella scienza, altro non sono che la sistematizzazione - che possiede un altissimo valore culturale e speculativo - di un mondo che è altrimenti, e che può essere abitato in molti modi (Uexküll 1933).

La molteplicità dei singolari, che la filosofia della natura ha cercato di riportare a un principio unitario e che la scienza moderna spesso cancella mediante la normatività della legge fisica, è proprio ciò che dovrebbe ricondurre la conoscenza all'apparenza nel suo senso più semplice, al fenomeno non costretto dall'analisi, al mi-pare che è il modo in cui il mondo si dà al vivente (Arendt 1978, p. 102).

L'appello ai *fatti* cui fanno ricorso gli scienziati è qualcosa di assai diverso dal ritorno alle cose che auspica Husserl: «i risultati eminentemente pratici degli scienziati nel mettere a nudo ciò che le apparenze non mostrano mai senza interferenza da parte dell'uomo sono stati ottenuti a spese delle apparenze stesse», scrive Hannah Arendt (1978, pp. 104-105) con riferimento alla pratica di sezionare il corpo per osservarne l'interno e al tentativo di «captare gli oggetti nascosti mediante elaborate strumentazioni d'ogni sorta, che privano le cose di quelle proprietà esteriori con cui si mostrano ai nostri sensi naturali».

Le lezioni nei teatri anatomici hanno insegnato a medici e scienziati molti e importanti aspetti del corpo umano, una radiografia ha certo da dire qualcosa sullo stato di salute di un paziente, ma bisogna ricondurre l'interno alla sua orizzontalità con l'esterno. È importante, cioè, non intendere questo tipo di pratiche come la rottura di un involucro superficiale - la pelle, ecc. - per trovarvi al di sotto qualcosa di più essenziale. Non vi sono apparenze più autentiche di altre, né nel senso che crede lo scienziato, né nel senso che intende Portmann quando, rovesciando i termini, attribuisce agli organi interni un minore diritto di presentazione.

Ma ciò che dobbiamo a Portmann (*infra*, p. 172) è piuttosto l'idea, geniale,

che le apparenze non siano al servizio del processo vitale - si pensi alle parate e al canto nel corteggiamento animale che assicurano la nascita di nuove vite -, oppure che sia almeno altrettanto vero il contrario: che altre vite nascono per apparire e per cantare.

TERRA

*Il concreto, il sensibile assegnano alla scienza
il compito di una delucidazione interminabile.
(M. MERLEAU-PONTY, Conversazioni)*

*E viene anche dato per scontato che la Terra è soltanto
uno dei corpi accidentali dell'universo, uno dei tanti,
sicché sarebbe quasi ridicolo, dopo Copernico, voler pensare che la Terra,
“solo perché noi per caso ci viviamo sopra”, sia il centro del mondo.
(E. HUSSERL, Rovesciamento della dottrina copernicana
nell'interpretazione della corrente visione del mondo)*

*L'Arca Terra*²²

Nell'Aprile 1939, Merleau-Ponty si reca per la prima volta presso gli Archivi Husserl di Lovanio e vi trascorre all'incirca una settimana. Sappiamo dal racconto di Van Breda (1962) che ha modo di leggere il manoscritto D17 sul *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente visione del mondo*, insieme ad altri inediti che potrà nuovamente consultare quando essi, tra il 1944 e il 1948, saranno temporaneamente conservati a Parigi.

L'inedito sul *Rovesciamento* avrà tanta influenza nel pensiero di Merleau-Ponty, che lo citerà, nel corso della propria produzione, sempre più diffusamente. In quel testo, Husserl ricostruisce la rivoluzione che ha prodotto, mediante un unico gesto filosofico, una riconfigurazione del nostro rapporto tanto con la Terra, quanto con il corpo vivente. La modernità ha tradotto il *Boden*, questo suolo che «non viene dapprima esperito come corpo» (Husserl 1940, p. 2) in *Boden-Körper*, in un suolo-corpo, un corpo in senso pieno. Questa trasformazione fa sì che la Terra sia dimenticata in quanto suolo d'esperienza e ancoraggio imprescindibile del vissuto e che sia concepita come grande massa: oggi diremmo come *blue marble* - così la definisce il titolo della celeberrima fotografia spaziale.

Come abbiamo visto, nella *Struttura del comportamento* Merleau-Ponty ravvisa uno sdoppiamento tra il mondo presunto vero e il mondo della percezione, tra il corpo oggettivo e il corpo-proprio, sdoppiamento che ho indicato come il peccato originale della filosofia. L'*in sé*, infatti, ci giunge sì mediato, ma questa mediazione è carnale, non logica: vi è, cioè, un inevitabile *darsi in prospettiva* del mondo, e ciò è proprio alla configurazione stessa del mondo e non costituisce, pertanto, un difetto di conoscenza, ma la condizione necessaria anche delle più oggettive e

²² Questo capitolo nasce da un lavoro svolto insieme a G. De Fazio (Amoroso, De Fazio 2017b), del quale, in alcuni suoi aspetti, costituisce una rielaborazione.

progredite scienze naturali.

Ed è in ragione di ciò che il tentativo di porsi come *spectateur étranger*, l'esperimento dei primi capitoli della *Struttura del comportamento*, doveva essere lasciato alle spalle: in questa direzione vanno le ultime, ricchissime, pagine dell'opera. Era già chiarito, a quel livello della riflessione, che - essendo il vivente una struttura non scomponibile di comportamenti - le reazioni automatiche ottenute in laboratorio non potevano che essere parziali, quando non fuorvianti.

Ma si è visto che, d'altro canto, nella via corta di Cartesio tutto lo spessore della percezione è di fatto liquidato, gli oggetti sono condotti alla loro inseità - che l'esperienza corporale rende oscura - mediante una contemplazione che, quasi estatica nel lasciarsi dietro la percezione, è assurta a metodo. Beninteso, si tratta di un'estasi impossibile, di una pretesa che ogni intellettualismo avanza contro il corpo, che, in quanto corpo-proprio, non può non restare *a disposizione*. La stessa invariabilità dell'oggetto non fa che confermarsi attraverso le prospettive per le quali io lo vedo come sempre differente quando ci giro intorno, e non è necessaria una rappresentazione intellettuale a mettere insieme tutte queste prospettive parziali: avviene, piuttosto, un riconoscimento diretto, che deve anzi essere la condizione del mio girare intorno all'oggetto: devo, a qualche livello, aver già afferrato l'oggetto, perché io possa mettere alla prova la sua identità - si pensi al pezzo di cera.

Il corpo considerato, che sia il corpo-proprio mio o altrui, o che sia una cosa, è il primo termine di una relazione punto-orizzonte: tale struttura emerge, infatti, tanto dal rapporto tra il mio corpo e il mondo, quanto da quello tra l'oggetto puntuale dell'intenzionalità e gli oggetti che fanno orizzonte attorno ad esso e che permettono di intenzionarlo. In tale struttura Merleau-Ponty (FP, p. 114) rintraccia «il fondamento dello spazio».

la percezione di una cosa è percezione della cosa nel suo campo percettivo. E come la cosa singola della percezione ha un senso

soltanto entro un orizzonte aperto di «percezioni possibili», in quanto ciò che è propriamente percepito «rimanda» a rappresentazioni percettive che gli ineriscono concordemente, la cosa ha ancora una volta un orizzonte: di fronte all'«orizzonte interno», c'è un «orizzonte esterno», appunto perché la cosa è in un campo di cose (Husserl 1959, p. 359)

Il motivo è dunque husserliano, ma Merleau-Ponty deve avere in mente anche la Gestaltpsychologie, quando lega l'idea di orizzonte, da un lato, al movimento di determinazione con cui l'orizzonte interno di una cosa può divenire oggetto, dall'altro, al movimento parallelo e fondativo con cui, in questa emergenza, qualcosa si indetermina, si fa sfondo.

Ora, il primo dei luoghi in cui Merleau-Ponty cita il *Rovesciamento* è in *Fenomenologia della percezione*, in nota a un passaggio ove l'idea di suolo è messa in diretta connessione con quella di orizzonte. Quanto si dice del corpo, che esso è «l'oscurità della sala necessaria alla chiarezza dello spettacolo, [...] la zona di non-essere di fronte alla quale possono apparire degli esseri precisi, delle figure e dei punti» (FP, p. 154), si applica, con una equivalenza strutturale, alla Terra in quanto suolo mai abbandonabile.

Il suo abbandono, cioè, è inconcepibile al livello della relazione del soggetto al mondo, e la mossa filosofica che lo tenta - la rivoluzione copernicana che trasforma il mondo in Universo e il soggetto in interiorità - è la traccia di un'ontologia piena e non porosa, governata dall'istanza di rappresentazione.

Ora, se questa istanza si applica agli oggetti sulla Terra senza scandalo per la ragione e se è vero che per essi dobbiamo accettare il paradosso per cui esistono degli *in sé* per un *per sé*, bisogna, come ha fatto Husserl, individuare rispetto a queste *blosze Sachen* non soltanto dei soggetti che, intellettualisticamente, le fronteggiano, ma anche dei quasi-oggetti che le sostengono e che presentano una inaggirabile resistenza alla riduzione.

Dico inaggirabile non a caso, nel senso in cui Merleau-Ponty scrive che il corpo è un ancoraggio cieco, di cui non posso fare il giro, e nel senso in cui

uscendo dall'atmosfera terrestre e guardando la Terra da un'astronave o dalla Luna, eleggo giocoforza l'astronave o la Luna a Terra, una Terra non seconda, ma proprio questa Terra che mi è sempre presente e senza la quale io non sarei presente. Posso concepire un altro luogo come suolo, a condizione di eleggerlo, per un momento e come nell'*Einführung* con cui riconosco un *alter ego*, a mio ancoraggio.

Quella che abbiamo definito un'equivalenza strutturale tra corpo-proprio e suolo, intesi come punti rispetto ai quali si dispiega un orizzonte, trova conferma in alcune pagine in cui il filosofo mette a tema lo statuto del *qui*, in cui la medesima idea sostiene l'indagine dello spazio corporeo e dello spazio esterno:

Applicata al mio corpo, la parola 'qui' non indica una posizione determinata in rapporto ad altre posizioni o in rapporto a coordinate esterne, ma l'installazione delle prime coordinate, l'ancoraggio del corpo attivo in un oggetto [...] Per principio, la molteplicità dei punti o dei 'qui' può costituirsi solamente grazie a una concatenazione di esperienze nella quale, per ogni volta, uno solo di essi è dato come oggetto e che si effettua essa stessa nel cuore di questo spazio. (FP, p. 153-156)

Questa idea di concatenazione di esperienze sarà ripresa nel primo corso sul concetto di Natura, in un fine passo nel quale Merleau-Ponty riflette sullo statuto degli antipodi per l'esperienza.

Tra gli antipodi e noi c'è solo un concatenarsi di motivazioni, so che altri vi sono stati, che in linea di principio posso andarci, ma che impiegherò del tempo e che quando sarò arrivato non sarò affatto agli antipodi. Tale ubiquità del pensiero, che fa sì che io creda all'esistenza degli antipodi, si fonda su una trasmutazione del qui in laggiù paragonabile in parte alla replica del mio insostituibile essere qui nell'*Einführung* d'altri (N, p. 116)

L'*Einfühlung* era chiamata in causa già da Husserl per mostrare la mia comprensione del rapporto tra un altro corpo-proprio capace di esperienze anche molto differenti dalla mia, per esempio un uccello in volo, e il suo suolo. La possibilità dell'uccello di volare è da me compresa in quanto allargamento delle cinestesi dell'animale a uno spazio aereo, che non lo svincola dalla comunanza a questa stessa Terra-suolo che io abito, e ciò mi permette di accompagnarlo nel suo volo. La comprensione corporale mediante la quale comprendo come suolo qualcosa che non può darsi a me in quanto suolo è messa in rapporto al «modo in cui, nel comprendere un corpo vissuto estraneo, presuppongo comunque proprio il mio corpo primordiale» (Husserl 1940 p. 10). Vi è un noi che vive insieme - si legge nel corso dedicato a Husserl (NOG, pp. 86-87) - che presuppone la costituzione del mio corpo proprio e che costituisce il centro d'orientamento della nostra comune esperienza di terrestri, alla quale appartengono gli altri uomini, gli animali non umani, e gli orizzonti da questi aperti, «distribuiti in uno spazio-nello-spazio che come campo aperto di vicinanza e lontananza dei corpi circonda la Terra e dà loro il significato di corpi terrestri e allo spazio quello di spazio terrestre.» (Husserl 1940, p. 10).

Questo spazio nello spazio è il mondo inteso nell'apertura dell'*Umwelt*, incluso in un universo che solo in questo senso è pensabile dalla scienza. Un'astrofisica e una fisica atomica, rivolte l'una all'infinitamente grande, l'altra all'infinitamente piccolo, mantengono validità a condizione che non perdano di vista l'esser-già-dato come sorgente di ogni senso reale e possibile, a condizione, cioè, che si autocomprendano come possibilità di questo mondo. Per le stesse ragioni per le quali bisogna dire che lo scienziato parla sempre con il proprio corpo si deve dire che noi parliamo sempre da e in questa Terra (N, p. 146). Bisogna, cioè, reinscrivere il sapere in una fondamentale relazione con il suolo, nell'ancoraggio al mondo che esso trova nel corpo dello scienziato, che era perduto, in campo filosofico, da Cartesio: «Descartes come Galileo», annota Merleau-Ponty (POF, p. 54).

Inoltre, se nella percezione, e in generale nelle relazioni intraterrestri, non si dà mai adeguamento completo, se esse implicano una dimensione di latenza, uno scarto prospettico, l'incompletezza della nostra conoscenza della Terra, l'impossibilità di contemplarla con uno sforzo *teoretico*, non deve essere letta come una mancanza umana, ma come un'eccedenza di questo grande inglobante: una completezza aperta, una negatività operante (Iofrida 2007, pp. 103-112), che la modernità ha tentato di epurare.

La tematizzazione husserliana richiama tale irriducibilità e ha il merito di mettere in luce il fatto che i rapporti intraterrestri non sono relazioni binarie, ma, per dirla con i gestaltisti, processi molteplici «che hanno luogo nel mezzo in cui [...] due corpi sono immersi» (Koffka 1935, p. 52), ovvero in un campo: la Terra, appunto, che è la «radice dalla quale scaturiscono [...] le cose con i loro contorni definiti e le loro determinazioni» (Lanfredini 2014a, p. 58). La rivoluzione copernicana, radicando l'immagine del pensiero nell'interiorità di un *Κοσμοθεωρος*, ha misconosciuto, con una sola mossa, anche i rapporti tra gli enti mondani. La rivalutazione della Terra come *Boden* permette di aprire a un pensiero che all'assoluto degli oggetti prediliga i rapporti che li fanno essere ciò che sono.

Ora, proprio il problema della natura, il motivo dell'ancoraggio, è al centro dell'interesse di Merleau-Ponty quando, nella seconda metà degli anni Cinquanta, i riferimenti al *Rovesciamento* si fanno diffusi nelle note dei corsi al Collège de France. Nel corso del 1958-1959 intitolato *La filosofia oggi*, Merleau-Ponty offre una trattazione dell'idea di suolo alla luce della crisi dei nostri rapporti con la natura, con riferimento alla fissione nucleare che è stata *evidenziata* dall'uomo nella bomba atomica - cosa che fa della tecnica non già soltanto applicazione della scienza, ma sua condizione - e del razzo spaziale.

Su questi passi si dovrà tornare (*infra*, p. 231), poiché recano molte e importanti implicazioni, soprattutto sul problema della relazione tra necessità e contingenza; ma, trascurando per il momento le riflessioni suscitate dall'evento sconvolgente dell'atomica, bisognerà almeno notare

come il razzo spaziale, che apre alla possibilità di abitare altri pianeti, di incontrare altre forme intelligenti, costituisca in questa prospettiva un significativo passo verso la destituzione della Terra dal suo privilegio di centro metafisico, come ne faccia un pianeta tra gli altri - ciò che appunto presagiva Husserl.

Ma Merleau-Ponty è molto lontano dal tentativo ultra-umanistico di ricollocare l'uomo al centro del mondo in quanto artefice del naturale: al contrario, in queste note vi è un'aspra denuncia al museo degli orrori costituito da un artificialismo estremo, che nel volgersi inevitabilmente verso il proprio opposto - la rinuncia a vedere il ruolo dell'umanità sulla natura, la sua deresponsabilizzazione -, è insieme riaffermazione prometeica dell'uomo sul possibile altro: l'altro uomo, o il marziano (POF, pp. 7 e 13). In definitiva, questi avanzamenti della tecnica conducono a un ritorno di quel grande rimosso che è la natura, e da questa consapevolezza bisogna ripartire per tematizzare, ancora e nuovamente, l'idea di suolo.

Le scoperte della Terra

Per meglio comprendere l'argomentazione merleau-pontyana e per chiarire in quale senso, con Husserl, si possa parlare di anticopernicanesimo, è utile ripercorrere per grandi tappe la scoperta della Terra avvenuta con la Rivoluzione scientifica del Cinquecento e Seicento, e iniziata nella data, convenzionale ma davvero significativa, del 1543, anno della pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium* di Niccolò Copernico.

Parlo di *scoperta della Terra* riprendendo l'espressione usata dall'astronauta Eugene Cernan, in riferimento a un altro grande evento della storia della scienza: le missioni spaziali Apollo. Dunque, dobbiamo parlare di almeno due scoperte della Terra, e non c'è ragione di dubitare che se ne possano elencare altre: è tuttavia innegabile che, da un lato, il passaggio all'età moderna rappresenti «insieme una ripresa e un mutamento universale di senso» (Husserl, 1959, par.6), uno snodo centrale per il nostro discorso in virtù dell'interesse profondamente filosofico delle nuove idee che lo caratterizzano; e che, dall'altro, i viaggi spaziali siano traguardi significativi nell'elaborazione di quello che definirò, seguendo Merleau-Ponty ma mutuando un'espressione di Leoni (2008), uno *sguardo ultrafotografico*.

Il legame tra gli studi degli astronomi in età moderna e i viaggi degli astronauti nel Novecento è stato messo bene in luce da Marco Ciardi (2013), che ha evidenziato come la missione spaziale concretizzi - fino a qual punto è l'interrogativo che mi propongo qui di affrontare - il sogno filosofico-scientifico di una visione d'insieme, quella di un *Κοσμοθεωρος* umano che, uscendo dall'atmosfera terrestre può cancellare il pianeta nascondendolo con una mano (Guidoni 2003).

A dispetto degli espedienti della censura ecclesiastica, che impose una prefazione al *De revolutionibus* in cui si chiariva il valore soltanto matematico dell'ipotesi avanzata nel libro, il sistema di Copernico modificò profondamente l'immagine moderna del mondo. Non soltanto perché

attribuiva alla Terra il movimento e riconfigurava il suo posto rispetto al Sole, ma anche perché, pur non abbandonando la composizione delle sfere solide che da secoli strutturava il cielo delle stelle fisse, indirettamente colpiva la distinzione aristotelico-tolemaica tra mondo celeste e mondo terrestre. Si dovrà aspettare il 1687 perché ciò che aveva dapprima soltanto la natura di un problema entri nella fisica ufficiale attraverso l'opera di Newton, nel testo di fondazione della fisica classica: i *Principi matematici della filosofia naturale*, in cui è descritta una legge matematica - la teoria della gravitazione universale - che unifica definitivamente la fisica terrestre e quella celeste. Nel campo della chimica, bisogna in questo senso citare il lavoro di Lavoisier, che nel 1789 riformulò il concetto di elemento con la sua tavola delle sostanze semplici, antenata della tavola di Mendeleev, che sarà messa a punto all'incirca ottant'anni dopo (Ciardi 2013, pp. 31-38).

L'immagine del cosmo e quella della struttura della materia evolvono di pari passo, e al tempo dell'Umanesimo rinascimentale, che doveva gettare le basi della Rivoluzione scientifica, cominciava la riscoperta dell'atomismo di Lucrezio: una riscoperta che, nei secoli a venire, avrebbe preoccupato non poco le autorità ecclesiastiche, poiché l'atomismo metteva in serio dubbio la verità della transustanziazione nell'eucarestia.

Quello di Giordano Bruno è un caso esemplare di tale connessione tra i vari ambiti dell'indagine della natura. Nel 1600, Bruno viene arso in Campo de' Fiori, condannato per blasfemia per aver negato proprio la transustanziazione: ma egli è ricordato, anche e soprattutto, per aver cercato di dimostrare che le stelle supposte fisse potevano costituire dei soli simili al nostro, al centro di altrettanti sistemi di pianeti, e per aver considerato la possibilità dell'esistenza di altre forme di vita al di fuori della Terra.

Bruno costituisce una figura ancora a metà tra il vecchio e il nuovo mondo - e per esempio egli è rappresentato come vicino agli alchimisti, quasi un mago rinascimentale; le sue posizioni incontravano la diffidenza di non pochi scienziati del tempo, tra i quali Keplero - e tuttavia l'idea, da lui difesa, dell'infinità dell'universo doveva costituire una delle più grandi

rottture epistemologiche che avrebbero concorso all'ingresso della modernità (Longo 2014).

Nel capitolo precedente, ho esposto alcune ragioni in favore di un pensiero che si faccia carico della singolarità, del carattere di evento dell'evento, e che non si lasci del tutto assorbire dallo sforzo di universalizzazione. Tale sforzo è sì epistemologicamente utile, nondimeno costituisce una banalizzazione di quello che definiamo, usando la felice espressione di Merleau-Ponty, il *qualcosa*.

Questa astrazione dall'apparenza, che vuole ricondurla alla legge universale, è, in una certa misura, uno dei compiti delle scienze naturali, senonché essa si è affermata al punto da produrre una indifferenziazione delle singolarità. L'universo moderno, «[q]uesto mondo infinito, questo mondo di idealità è concepito in modo tale che i suoi oggetti non possono essere attinti singolarmente, imperfettamente e come casualmente dalla nostra conoscenza: esso può essere raggiunto soltanto da un metodo razionale, sistematicamente unitario» (Husserl 1959, p. 103).

È questa l'idea che orienta il percorso della Rivoluzione scientifica. Il suo successo - pur tra censure, abiure, e personaggi più o meno stravaganti - è un fatto. E se si voglia eleggere una figura che ha incarnato eminentemente le sue istanze, non si può che pensare a Galileo Galilei²³.

E in effetti *scienza galileiana* è stata lungamente definita l'indagine sulla natura fondata sul metodo scientifico e su una lettura formale - in termini matematici - dei fenomeni osservabili. L'idealismo platonico era qualcosa di

²³ La breve trattazione che segue vuole mettere in luce alcuni, specifici, aspetti della figura di Galileo. Mi avvalgo, per rendere l'idea della complessità del personaggio, di quanto dice Koyré: «Galileo sa che l'esperienza o - se è consentito usare la parola latina *experimentum* per opporla appunto all'esperienza comune, a quell'esperienza che non è che osservazione - che l'*experimentum* si prepara, che l'*experimentum* è una domanda posta alla natura, una domanda posta in un linguaggio specialissimo, nel linguaggio scientifico e matematico; egli sa che non basta osservare ciò che è, ciò che si presenta normalmente e naturalmente davanti agli occhi, che bisogna saper formulare la domanda e che bisogna inoltre saper decifrare e comprendere la risposta, cioè applicare all'*experimentum* le leggi rigide della misura e dell'interpretazione matematica.» (Koyré 1950 citato in Zambelli 1967)

molto lontano da questo tipo di astrazione, poiché, come nota Husserl (1959, p. 56), se «[p]er il platonismo il reale aveva una metessi più o meno perfetta all'ideale», con Galileo è questa stessa realtà ad essere «idealizzata sotto la guida della nuova matematica; in termini moderni: essa diventa a sua volta una molteplicità matematica.» Ciò forse chiarisce anche la vanità della censura imposta a Copernico in un clima che già preparava il discorso galileiano.

D'altra parte, il pensiero greco ammetteva una astronomia matematica rivolta all'osservazione e alla misurazione dei «movimenti assolutamente e perfettamente regolari delle sfere e degli astri [...] conformi alle leggi della geometria più rigorosa e più rigida. Ma appunto, i cieli sono altra cosa dalla terra» (Koyré 1961, p. 91) che i Greci non hanno mai tentato di matematizzare.

L'epoca di Galileo conosce un profondo rinnovamento dello studio della matematica, che rivela *infiniti orizzonti*, e questa fiducia nella progressione della conoscenza dei numeri alimenta «il grande ideale di una scienza razionale e onnicomprensiva in un senso nuovo, cioè l'idea che la totalità infinita di ciò che è sia in sé una totalità razionale e che, correlativamente, essa possa essere dominata, e dominata completamente, da una scienza universale.» (Husserl 1959, p. 56).

L'idea di un libro della natura scritto in caratteri matematici è il contraltare filosofico della possibilità pratica di definire delle forme fondamentali empiriche che valgano da misura dei corpi e delle loro relazioni, possibilità che dapprima trovava riscontro in ambiti più o meno ristretti, come nell'agrimensura - come ho detto, prima della Rivoluzione scientifica il cielo costituisce un discorso a sé -, per proporsi, via via nel corso dell'età moderna e oltre, sfide sempre ulteriori. Proprio a proposito dell'agrimensura, Husserl (1959, p. 585) scrive che le esigenze pratiche ad essa legate hanno indotto a distinguere «ciò che vale tipicamente come uguale» rispetto a specifici scopi, da ciò che non vale come uguale, e dunque a indifferenziare quelle differenze «incapaci di turbare la non-

differenza».

Allora, la matematica così applicata fa, del divenire proprio del mondo della vita, della molteplicità che è in esso inscritta, un mondo obiettivo, un'*infinità* - i confini del mondo sono stati ormai sfondati - di oggettualità determinabili proprio in virtù del loro essere anche ideali.

In effetti, fare della fisica nel nostro senso del termine – non nel senso che Aristotele dava a questo vocabolo – vuol dire applicare al reale le nozioni rigide, esatte e precise della matematica e, in primo luogo, della geometria. Impresa paradossale, se mai ve ne furono, poiché la realtà, quella della vita quotidiana in mezzo alla quale viviamo e stiamo, non è matematica. E neppure matematizzabile. [...] fra la matematica e la realtà fisica c'è un abisso. Ne risulta che volere applicare la matematica allo studio della natura è commettere un errore e un controsenso. Nella natura non ci sono cerchi, ellissi, linee rette. È ridicolo voler misurare con esattezza le dimensioni di un essere naturale (Koyré 1961, p. 90)

Una tale impresa va di pari passo con la possibilità di conformarsi a un metodo scientifico sperimentale, che esige la ripetibilità dell'esperimento da parte di qualsiasi sperimentatore, in tutte le condizioni che possono essere considerate tra loro uguali. La ricaduta etico-politica di questa impostazione è stata spesso evidenziata in quanto processo di democratizzazione della conoscenza. Ma è necessario notare che, sebbene ciò sia in parte vero, l'indifferenziazione della differenza, questa trasformazione degli oggetti da soggettivo-relativi che essi sono nel mondo della vita, a infinità preliminarmente definite, non costituisce un gesto del tutto innocente. Certamente, esso non è privo di rischi.

Prima ancora di considerare quali siano questi rischi, credo sia importante sottolineare che l'idea positivista di una prassi che presenta i due caratteri della ripetibilità delle azioni e della predeterminabilità degli esiti - alla sola condizione che il protocollo sia espletato correttamente - è al fondo di un

altro tipo di pratica: quella magica, che si distingue dai riti apotropaici, dalla preghiera, e dalla divinazione, proprio per il fatto che essa costringe il fenomeno, mediante la sollecitazione di catene di relazioni causali (Levack 1987²⁴).

Ora, attraverso la misurazione, l'esattezza si impone a questa regolarità che era soltanto intuita, certo già utilizzata, ma che d'altronde non aveva mai cancellato «il dominio del movente, dell'impreciso, del "più o meno", del "pressappoco"» (Koyré 1961, p. 90).

Lo sforzo galileiano consiste in una astrazione dai *plena* e in una riduzione delle loro qualità sensibili (colore, odore, ecc.), ora definibili secondarie, a delle qualità-causa primarie. Si produce, cioè, una frattura tra un mondo naturale e un mondo psichico: lo scienziato addita il proprio mondo interno - fantasioso, illusorio - proprio mentre che istituisce il mondo esatto della natura. Il mondo psichico - nei termini di Husserl, ma qui possiamo dire il mondo del soggetto - sorge insomma in questo ritaglio di qualcosa di più *vero*.

Scriva Husserl (1959, p. 116):

[Galileo] si disse: ovunque si è giunti a elaborare una simile metodica, grazie a essa è stata superata anche la relatività dell'apprensione soggettiva, che in fin dei conti è essenziale del mondo empirico-intuitivo. Perché in questo modo noi attingiamo una verità identica, irrelativa, e chiunque sia in grado di comprendere e di praticare questo metodo, se ne può convincere. Così dunque conosciamo veramente un essente in sé, anche se soltanto a partire da ciò che è dato empiricamente e nella forma di un'approssimazione, che dev'essere costantemente migliorata, alla

²⁴ «In senso stretto, la magia è un potere che viene attivato e controllato dall'uomo stesso [...] per produrre effetti pratici, subito riconoscibili nella realtà, quasi sempre in situazioni critiche, e di solito in segreto e individualmente. Il mago presuppone che se pratica la sua arte in maniera corretta gli effetti desiderati si produrranno automaticamente; se fallisce, concluderà di non averla applicata in modo appropriato.» (Levack 1987, p. 9)

forma ideale geometrica, la quale funge da polo-guida.

Il passo husserliano merita di essere letto con attenzione, poiché concentra in sé una serie di novità e di problemi posti dal metodo galileiano, riconducibili alla differenza tra *a.* mondo geometrico-matematico/mondo empirico-intuitivo; *b.* verità irrelativa/apprensione soggettiva relativa; *c.* *in sé/per sé*; *d.* (approssimazione alla) forma ideale geometrica/forma sensibile (titolare delle qualità secondarie).

Ma non soltanto: in questa operazione di ritaglio, da cui emergono una natura che parla nel linguaggio delle forme ideali e un soggetto che si sforza di conoscere per approssimazione a queste forme, si iscrive anche il problema dell'intersoggettività. Qualcosa ho già detto quando ho fatto riferimento alla cifra del metodo galileiano, identificandola nella ripetibilità dell'esperimento da parte di qualsiasi soggetto a parità di condizioni. Quanto questa mossa sia vicina all'operazione cartesiana mi sembra comprensibile proprio al livello di un discorso su soggettività e intersoggettività.

Galileo, ugualmente a Cartesio, fa leva su una pratica sostanzialmente soggettiva, storica, radicata - si deve qui pensare all'analisi sull'*Origine della geometria* di Husserl - e, tramite l'affermazione di essa, giunge ad espungere il soggetto dal discorso: dunque a ribaltare la soggettività in una oggettività assoluta. Che Galileo abbia ben presente la matrice empirico-intuitiva (relativa e soggettiva) della scienza è messo in luce proprio dall'insistenza sul valore dell'esperimento che fa parlare la natura solo a patto che esso sia ripetibile e ripetuto da altri soggetti²⁵. Insomma, anche qui

²⁵ «L'intento, la realizzazione avvengono nella soggettività dell'inventore; anche il senso originale e tutto il suo contenuto sono per così dire disposti esclusivamente nel suo spazio spirituale. Ma l'esistenza geometrica non è di ordine psichico, non è un'esistenza personale nella sfera personale della coscienza, è bensì l'esistenza propria di qualcosa che esiste obiettivamente «per chiunque» (per il geometra reale o possibile, o per coloro che comprendono la geometria). Anzi, a partire dalla sua fondazione originaria, la geometria, in tutte le sue forme particolari, ha un'esistenza specificamente spazio-temporale, di cui siamo

abbiamo un punto archimedeo, come Severino definisce il *cogito* cartesiano, che permette un ribaltamento del discorso. Per Cartesio il punto archimedeo è la soggettività, per Galileo l'intersoggettività: l'esito comune è l'oggettività. Lo scienziato sottrae al campo di esperienza i soggetti che lo abitano e che lo conoscono e mira alle pure cose corporee, delineando «l'idea di una natura concepita come un mondo di corpi realmente circoscritto in sé», che prepara il dualismo cartesiano. Non è di poco conto che ciò abbia «come conseguenza una causalità naturale in sé conclusa, entro cui qualsiasi accadimento è preliminarmente e univocamente determinato» (Husserl 1959, p. 174).

L'innovazione galileiana, questo modo originale di intendere la relazione tra l'esperienza (l'esperimento) e la teoria (l'approssimarsi alla forma ideale), mira a rendere, non soltanto intelligibili, ma *prevedibili* i fenomeni, mediante l'anticipazione matematica del futuro.²⁶

L'ideale regolativo dell'onniscienza diviene così la norma dell'epistemologia moderna, che, radicandosi nel compito della ricerca di un punto di vista assoluto sul mondo, si presenta - ha scritto Ceruti (2014, p. 35) - come una *epistemologia della bonifica*. L'obiettivo della scienza moderna, cioè, è la purificazione del discorso scientifico da tutto quanto può essere fatto ricadere nel dominio del soggettivo, e dunque del relativo. In

certi, che è accessibile a tutti i matematici reali e possibili, di tutti i popoli, di tutte le epoche. E tutte le nuove forme, chiunque le scopra, sempre in base a quelle già date, assumono immediatamente questa obiettività. Ci accorgiamo subito che si tratta di una obiettività «ideale». Essa inerisce a tutta una classe di prodotti spirituali del mondo culturale, una classe in cui rientrano tutte le formazioni scientifiche e le scienze stesse, ma anche, per esempio, le formazioni letterarie» (Husserl 1959, p. 734)

²⁶ A questo proposito, è almeno suggestiva la proposta di Longo (2014, p. 157) di rintracciare le origini dell'anticipazione matematica della scienza galileiana in certe forme finanziarie legate alla pratica del credito bancario, la cui nascita è letta dall'autore come un fatto «rivoluzionario sia sul piano economico, sia su quello concettuale. Non erano più necessari né magia né divinazione per anticipare il progresso e predire il futuro; si trattava piuttosto di una conoscenza razionale, o, meglio ancora, matematica. Le insidie potevano essere dietro l'angolo, ma comunque stavano all'interno di uno spazio di possibilità interamente predefinito».

questo quadro, non c'è spazio per l'indeterminato, e anche l'introduzione, nella meccanica, dell'imprevedibilità, per esempio con Poincaré, non ha a che fare con la possibilità di un indeterminismo intrinseco, ma si presenta come «l'imprevedibilità di dinamiche perfettamente deterministiche» (Longo 2014, p. 158).

Il modello di una onniscienza possibile, per quanto non raggiunta, è esemplificato dalla figura del famoso demone, che Laplace potrà delineare due secoli dopo Galileo: «[u]n'intelligenza che, a un istante dato, conoscesse tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se fosse sufficientemente vasta per sottoporre questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella medesima formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli del più leggero atomo; nulla sarebbe più incerto per essa, e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi.» (Laplace 1814, p. 2).

Ora, è esattamente di questo atteggiamento epistemologico che prima Husserl, poi Merleau-Ponty faranno il loro obiettivo polemico. Husserl non mira a destituire di validità le scienze naturali - tanto meno vorrà farlo Merleau-Ponty -, ma piuttosto intende segnalare l'ingenuità che fa sì che, anziché limitarsi a proporre una sistematizzazione dei loro oggetti, esse credano di conseguire per questa via «l'assoluta verità dell'universo, anche se con gradi relativi di perfezione» (Husserl 1940, p. 13). È dunque a un pensiero di sorvolo che i nostri autori rivolgono il loro scetticismo, a una teoria nel senso suggerito dall'etimo, come sguardo d'insieme di uno spettatore esterno al mondo. Se il suolo è già sempre dato, non possiamo considerarlo come un evento tra gli altri nella grande storia naturale, perché non c'è idea di natura senza riferimento ad esso.

È così che Husserl può chiedersi se possiamo ancora, con Galileo, affermare che *eppur si muove*; per quanto, dal punto di vista della dominante concezione naturalistica, tale dubbio sia addirittura ridicolo. Se il movimento si fa in relazione a uno spazio, poiché la Terra è il nostro spazio onninclusivo, di essa non potrà darsi movimento: «Même spatialement, la

terre est un être englobant» (NOG, p. 85). Un'affermazione, come è ormai chiaro, che conferma quel parallelo tra il suolo e il corpo-proprio che in rapporto a me non si muove, che non mi si avvicina e non mi si allontana mai, costituendo il centro rispetto al quale le cose sono vicine o lontane.²⁷

Le criticità implicate da una visione del mondo non copernicana sono presto dette: andare in direzione contraria alle acquisizioni della scienza moderna e ricollocare l'uomo al centro del mondo può avere il senso di un'ostinazione antiscientifica che nega le evidenze che hanno modificato, ormai da molti secoli, il nostro rapporto intellettuale con l'Universo; il senso, insomma, di un volgersi indietro e retrocedere al mondo pre-copernicano. Ma si tratta, qui, più di un anti-copernicanesimo filosofico, che di un pre-copernicanesimo scientifico. È ciò che vuole suggerire Merleau-Ponty quando commenta:

poiché non siamo alla congiunzione della Natura, del corpo, dell'anima e della coscienza filosofica, poiché noi la viviamo, non si può concepire nessun problema la cui soluzione non sia delineata in noi e nello spettacolo del mondo [...]. Se Husserl si tiene fermo alle evidenze della costituzione, non è per una follia della coscienza, né perché essa abbia il diritto di sostituire ciò che per essa è chiaro a dipendenze naturali che sono constatate, ma perché il campo trascendentale ha cessato di essere soltanto quello dei nostri pensieri per divenire quello dell'intera esperienza (S, p. 231)

L'idea che voglio proporre, su queste basi, è che la riflessione di Merleau-Ponty sia dunque un pensiero *terrestre*, che è insieme e inseparabilmente un pensiero del corpo, ciò che cercherò di chiarire ulteriormente: per farlo,

²⁷ È importante precisare che non si tratta di un relativismo, ma di una accettazione del limite in quanto possibilità fondamentale della conoscenza. È lo stesso Husserl a chiedersi se non stia qui una certa ὄψις filosofica, per giungere a chiarire che non si tratta di una rivendicazione delle essenze contro le verità di fatto, ma, al contrario, di un recupero dell'esperienza come fondamento ultimo.

bisognerà imbarcarsi per nuove rotte, sorvolando i cieli del Novecento.

Viaggi, miraggi, voci

Nel 1931, Le Corbusier vola per la prima volta sulla Valle dello M'Zab, in Algeria: già ispirato dal viaggio compiuto con Antoine de Saint-Exupéry nel 1929 a Rio de Janeiro, che ha influenzato decisamente il suo modo di pensare l'architettura e il paesaggio, Le Corbusier vede nel proprio impegno in Algeria la possibilità di mettere alla prova le nuove forme di pianificazione urbanistica che egli sogna di applicare a Parigi. L'aviazione rappresenta, nei suoi entusiasmi, l'apertura di orizzonti completamente nuovi.

La struttura architettonica degli edifici a Sud del Mediterraneo si presta ad accrescere tali entusiasmi: le case, circondate da muri alti e pieni, chiudono il visitatore fuori dall'intimità degli splendidi giardini, coprono alla vista gli spazi femminili delle arcate che corrono intorno ai cortili, precludono al viaggiatore un mondo privato che egli non può indovinare dal di fuori. Questo mondo si svela, almeno parzialmente, all'aviatore.

Behind the blind walls of the streets were laughing houses, each opening with three ample arcades on an exquisite garden. The women had dashed under the arcades on hearing the noise of the engine. The whole town was under the arcades, watching the airplane make its spiral: then there were signs of joy and surprise when we passed like a whirlwind just above the roof level. The lesson is this: every house in M'Zab, yes, every house without exception, is a place of happiness, of joy, of a serene existence regulated like an inescapable truth, in the service of man and for each. Up in the air this can be clearly seen. (Le Corbusier 1931, p. 13)

Il pensiero di Le Corbusier va alla drammatica espansione delle *banlieues* parigine, che tra gli anni Venti e Trenta conoscono una crescita demografica

e architettonica enorme, cui non corrisponde una sufficiente evoluzione dei servizi a disposizione degli abitanti, cittadini e immigrati, che affollano la periferia, condannati a una generale condizione di disagio.

Ma, pur prendendo a termine di confronto le *banlieues* del tempo, che dovevano apparire squallide di fronte agli splendori di certe strutture algerine, non si può fare a meno di notare, nel resoconto dell'anti-capitalista Le Corbusier, il sapore del mito colonialista del *primitivo*, ove con "primitivo" intendo qui, molto largamente, "non occidentale": la «nostalgia di una diversità perduta che si vuole recuperare con le immagini» (Schwarz 1981, pp. 5-6). Se questo sapore si insinua nell'elogio *totale* della felicità degli Algerini, esso si rende possibile proprio mediante la visione fotografica dall'alto. *Mutatis mutandis*, una modalità di contatto con l'altro e di narrazione dell'incontro che resta attuale, come può facilmente evincersi dai toni con cui la stampa internazionale ha diffuso nel 2016 le immagini dei membri di una comunità amazzonica, avvistata da un elicottero in volo sulla foresta, in seguito a un imprevisto cambio di rotta. *Amazzonia, in diretta dal neolitico* titola National Geographic l'articolo web sull'avvenimento. D'altronde, il rapporto tra la fotografia e il colonialismo è molto stretto. «Ad ogni latitudine, nel viaggio di esplorazione, in seno ai protettorati ed ai primi domini coloniali, la cassetta fotografica, il suo ligneo corpo si fa strumento per "inscatolare" l'alterità, per reiterare nel momento dello scatto e sulla lastra che ne deriva una bramosia di possesso che si esplicita nella ricomposizione dell'alterità all'interno di categorie e canoni rappresentativi pittoreschi, fantasiosi, inesorabilmente arbitrari, dall'Oriente all'America latina» (Baldi 2016, p. 5).

Quanto più specificamente alla fotografia aerea, bisogna pensare che l'acquisizione del *know how* in questo ambito trova il suo impulso nelle tattiche belliche della Prima Guerra Mondiale, guerra di trincea, in cui la localizzazione del nemico costituisce una necessità strategica importante, tanto che, come nota Sloterdijk (2002), l'obiettivo diventa l'ambiente del nemico, ancor più direttamente che il suo corpo. Conclusa la grande guerra,

il volo si riveste di un valore simbolico molto forte: basti pensare al caso italiano, alla pubblicità che l'aviazione conosce nel regime fascista, durante il quale è assunta a simbolo di modernità e progresso, di ottimismo e fedeltà alla nazione, di eroismo e di conquista. Non si tratta soltanto di una capacità tecnica - che nel corso della guerra ha prodotto una *expertise* specifica - , ma di una valenza simbolica che eccede l'uso militarmente strategico del volo e trova manifestazione negli spettacoli dell'aeronautica o nell'impresa di Fiume²⁸.

Se molti architetti francesi contemporanei di Le Corbusier cominciavano la propria carriera nelle colonie, gli etnografi - come l'africanista Marcel Griaule, che nel primo dopoguerra teneva lezioni alla Sorbona in uniforme militare - avevano convertito le tecniche apprese durante il servizio prestato nell'aeronautica in strumenti di studio etnografico: il lavoro in *team*, le interviste agli abitanti autoctoni, ma soprattutto la fotografia aerea, «in order to obtain results that [Griaule] described as “scientific” and objective. Griaule surmised that if aerial photos could help him to see trenches hidden deep within the landscape, they could also aid in bringing to light the invisible aspects of cultural, social, political, and economic organization.» (Haffner 2013, pp. 32-33).

Già agli albori del ventesimo secolo, il geografo Paul Vidal (1903) apriva il suo *Tableau de la Géographie de la France* con una fotografia di Parigi scattata da una mongolfiera, convinto che la geografia, supportata dalle tecniche di visione aerea, potesse rivelare la *vera* Francia. L'idea che andava affermandosi nel corso del Novecento era che i territori fossero libri aperti, che l'esperto era chiamato a leggere (Brunhes 1926). Un'immagine molto vicina a quella del grande libro della natura di Galileo.

²⁸ Nel secondo dopoguerra, l'aeroplano diverrà poi, per lo storico Charles Mozaré e per il geografo Emmanuel de Martonne, *un segno comparso nel cielo* a predire e a produrre la conquista del terzo elemento della Terra, e per questa via una globalizzazione *pacifica* del mondo. (Chombard *et al.* 1948; De Martonne 1948)

Quando, all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, nel 1946 il Congrès National de l'Aviation Française - cui prende parte Griaule - si riunisce, viene disposta la creazione presso la Sorbona di una nuova istituzione preposta allo studio dell'applicazione delle tecniche dell'aviazione alla ricerca scientifica: Griaule «asserted [that] aerial photos helped make the study of social and cultural phenomena “scientific” by making the data *quantifiable*» (Haffner 2013, p. 74, corsivo mio). Similmente, Chombard (*et al.* 1948), ne *La Découverte aérienne du monde*, paragona il proprio lavoro a quello del biologo che usa il microscopio. Se il biologo osserva all'interno singoli organismi, nel dettaglio invisibile all'occhio nudo, lo studioso dello spazio sociale fa l'opposto, ma con il medesimo rigore: egli si serve dell'aeroplano per ottenere una visione esterna, d'insieme, e ugualmente oggettiva.

Ma sebbene sia possibile riconoscere, in una fotografia dei tetti e delle strade di Parigi o in una mappa che raffigura la città vista dall'alto, una somma di tutte le prospettive *street level* di Parigi, ciò comporta una perdita del suo «senso latente, diffuso attraverso il paesaggio o la città» (Merleau-Ponty 2009, pp. 369-370). Lo stesso limite possiede l'osservazione entusiasta di Le Corbusier delle case algerine. Ciò che Le Corbusier crede di abbracciare per un momento con lo sguardo è un mondo che gli sfugge, è quella porzione di privato che si ostina a restare tale, e che proprio nel suo sfuggire alimenta l'illusione di una perfetta felicità. Quel che Le Corbusier cerca di fare è entrare in quei cortili: che possa farlo solo dall'alto è la condanna che gli deriva dalla estraneità al luogo. Come suggerisce Elias Canetti a proposito di un'altra città nordafricana, Marrakech.

In queste case poche finestre danno sulla strada, a volte nessuna; tutto si apre sul cortile, e questo si apre sul cielo. Solo attraverso il cortile entriamo in un mite e misurato contatto con l'ambiente che ci circonda. Si può anche salire sul tetto e di colpo vedere gli innumerevoli tetti a terrazza delle città. Si ha l'impressione di una

spianata, e tutto sembra fatto di ampie gradinate. Vieni da pensare che si può passeggiare sopra l'intera città. [...] Qui, pensavo, vedrò delle donne come nelle favole, da qui potrò guardare nei cortili delle case vicine e ascoltare di nascosto il loro affaccendarsi. Quando salii per la prima volta sul tetto della casa di un mio amico, ero pieno di aspettative e fintanto che guardai lontano, in direzione dei monti oltre la città, egli ne fu contento ed io mi accorsi della sua fiera di potermi mostrare uno spettacolo così bello. Al contrario diventò irrequieto quando io mi stancai di guardare lontano e si destò la mia curiosità per le cose vicine. Mi sorprese mentre davo un'occhiata nel cortile della casa accanto, da dove udivo, con gioia, voci femminili che parlavano in spagnolo. "Questo, qui, non si fa" mi disse l'amico. "Non si deve mai farlo [...]" (Canetti 1964)

È proprio questa ricchezza di voci - le voci di Marrakesh, le voci dei caffè parigini (FP, p. 269), le voci dei cortili dello M'Zab - che si sottrae alla tranquillizzante *visione d'insieme* (Haffner 2013) alla quale l'esperto in sorvolo si affida come alla «tessera di un puzzle etnico ed etnografico da comporre con la "serenità" che proviene dalla supposizione di avere tra le mani un documento indiscutibile e perciò attendibile» (Baldi 2016, p. 18).

Questa ricchezza, con sorpresa dello studioso, non si lascia «misurare, sfugge alla presa di un riscontro empirico ingenuo e rinvia semmai all'esistenza stessa. La quale, dirà [...] Merleau-Ponty "non ammette in se stessa nessun fatto puro perché è il movimento attraverso cui i fatti sono assunti"» (Lucatti 2017; FP, p. 238). Si tratta del «tono che assume la vita sociale quando si conversa intorno ai fuochi del villaggio» (Malinowski 1922, pp. 26-27), impenetrabile all'osservatore - fintantoché egli, restando esterno alla scena, le resta anche estraneo - e sempre imponderabile, dunque non scientifica, per la sua propria natura.

Rispetto alla crescente diffusione dell'osservazione dall'alto nella ricerca scientifica, che, dopo il lavoro pionieristico di Paul Vidal, registra due

grandi momenti di crescita nei dopoguerra, coesistono due sensibilità. Se l'osservazione dall'alto era, per gli architetti che sorvolavano le *banlieues* parigine, *l'occhio di Dio* (Haffner 2013, p. 43) che doveva permettere la riqualificazione delle zone socialmente sensibili, e per Griaule in volo sul Cameroon la garanzia di una comprensione scientifica e oggettiva della cultura locale, non mancava d'altro canto un certo scetticismo verso la capacità di tali studi di raggiungere autonomamente un'accettabile profondità, di conquistare un'autentica presa sull'oggetto. Così Marc Bloch, pur servendosi egli stesso della fotografia aerea²⁹, metteva in guardia dai limiti dell'uso esclusivo della visione dall'alto (Bloch 1930, p. 558). E ancora, il paragone, già usato da Chombard, con la biologia, assume una diversa complessità in Gaston Bardet, professore all'Institut d'Urbanisme di Parigi: egli, nel comparare il proprio lavoro a quello del biologo che osserva al microscopio, pur vincolando la solidità scientifica all'osservazione diretta, smarca il proprio approccio dalla sensibilità lineare, astratta e geometrica di altri urbanisti. Quando, nel 1955, Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan fondano un laboratorio di fotografia aerea presso il Musée de l'Homme di Parigi, la necessità dell'osservazione partecipante è una consapevolezza già fortemente radicata.

L'elemento quasi voyeuristico dell'esplorazione aerea e il senso colonialista che affiora nella repressività delle politiche di *planning* urbanistico che utilizzano la visione dal cielo sono stati messi in luce da Henri Lefebvre, tra gli altri, che denuncia i programmi di modernizzazione di de Gaulle e la costruzione su larga scala dei *grands ensembles* in quanto forme di colonizzazione interna di uno spazio, lo spazio *top-down* del capitalismo, omogeneo, geometrico, quantificabile, astratto, puramente visivo. Il corpo scompare nello spazio moderno, che, ridotto alla sua dimensione ottica, diviene *una serie di immagini*. In questo spazio, cioè, il corpo trova soltanto

²⁹ Sul rapporto della scuola degli Annales con la tecnologia aerea, cfr. Haffner 2013, p. 30 e ss.

rappresentazione, non più presenza. (Lefebvre 1978).

Si intravede, dunque, una prima ricomposizione delle fila variegata del discorso presente. Esso deve chiarirsi proprio in quegli snodi che tengono insieme e insieme diramano il tema del corpo e quello dello spazio, il paradigma fotografico della rappresentazione e quello cinematografico dell'inerenza. Vorrei, allora, tornare a Merleau-Ponty e alle ragioni e agli esiti del privilegio che il filosofo accorda a talune forme espressive non rappresentazionali. Vediamo in quale senso.

Intermezzo. Epistemologia cinematografica

Per comprendere lo sviluppo, in Merleau-Ponty, di quella che propongo di definire una epistemologia cinematografica³⁰, caratterizzata proprio dal rifiuto di una visione di sorvolo, è necessario prendere le mosse dalla riflessione sulla pittura di cui il filosofo dà testimonianza in più luoghi dell'opera.

Merleau-Ponty ne scrive nel saggio *Il dubbio di Cézanne*, coevo alla *Fenomenologia della percezione*, e tracce di questo incontro sono sparse e numerose, fino a quando egli torna a tematizzarla nell'ultima opera compiuta (OS). La pittura è indicata, già nel 1945, come luogo privilegiato di disvelamento del corpo, come veicolo d'apertura al mondo, è un ritorno «al fondamento d'esperienza muta e solitaria sul quale sono edificate la cultura e lo scambio delle idee» (SNS, p. 37).

Ciò che è rilevato ne *Il dubbio di Cézanne*, potremmo dire il tema più proprio del saggio, è l'idea che la creazione artistica apra a un dispiegamento visibile di ciò che resta, altrove ed altrimenti, invisibile. È un privilegio specifico della pittura contemporanea: l'opera di Cézanne, eletta da

³⁰ Certamente, quello della filosofia con lo schermo è un rapporto antico, di cui abbiamo traccia almeno fin nel buio della caverna platonica, luogo di un'esperienza, quasi cinematografica, di visione ingannevole e di smascheramento. Bisogna precisare che lo schermo costituito dalla parete della caverna su cui vengono proiettate le ombre delle cose manca di una componente: esso non ha bordi, ciò che lo rende veicolo di un inganno, laddove invece lo schermo del cinematografo è piuttosto il luogo d'apparizione di un'illusione, come tale voluta, cercata, abbracciata (Iacono 2010). Questa ambiguità è costitutiva dell'idea dello schermo, che appunto "scherma", impedisce, cioè la propagazione di qualcosa, oppure riflette o diffonde un'immagine; nasconde e palesa. Essenziale ad una riflessione sul cinema è, almeno quanto il problema del *medium*, la questione del movimento: si pensi alla critica di Deleuze a Bergson, di non aver compreso che esso dà immediatamente l'immagine-movimento (Deleuze 1983). Quanto alla questione della rappresentazione, essa rinnova la sua attualità in accordo con le novità di una tecnologia in veloce evoluzione e deve entrare in ogni buona analisi della diffusione degli schermi e dei nuovi modi di vivere la relazione con essi (Carbone 2016).

Merleau-Ponty a simbolo di questa nuova visione, supera il quadro-finestra di Leon Battista Alberti, mette in crisi quella concezione di opera, quel modello che poneva il quadro come rappresentazione fedele e frontale della scena: il quadro ci porta ora dentro gli oggetti, vediamo tramite esso. Non più rappresentazione, esso guadagna la propria autonomia di espressione, e presenta la capacità di attingere a quello strato di senso bruto che si rivela nel disordine del tratto, in una tavolozza ampia e scomposta, in cui compaiono mescolanze graduate di toni. Nella sua ricerca dell'oggetto - "noi tentiamo un pezzo di natura", diceva l'artista - Cézanne lascia il disegno e trova il caos delle sensazioni, una realtà nascente, un ordine che non è ancora fatto, che è da farsi, che si forma sotto l'occhio di chi guarda, uno spazio che si costituisce vibrando e che in questo vibrare restituisce l'incontro immediato con le cose. È una ricchezza fatta di linee, colori, movimento, profondità, trattati in modo nuovo: lo sforzo di Cézanne è far vedere il mondo come esso ci concerne, offrirgli risonanza, mostrare il nostro *inerire a* esso.

Un analogo di questo approccio, per così dire fenomenologico, riscontrato nella pittura, è rintracciato da Merleau-Ponty nella poesia. I moderni - scrive - fanno della poesia una *voyance*. La *voyance* non è un *vor-stellen*, un rappresentare fronteggiando, e quindi assoggettando, ma piuttosto un assecondare, un consentimento all'oggetto, come dice Klee; è il riconoscersi all'interno di un universo sensibile, che «risulta percorso da un potere analogico, quello stesso di cui parlano le *correspondances* di Baudelaire, in virtù del quale i corpi e le cose si richiamano vicendevolmente» (Carbone 2008, p. 45).

Questo interesse di Merleau-Ponty per un superamento della rappresentazione in favore di un *rendere visibile*, testimone della relazione chiasmatica tra il corpo vivente e il mondo, è la ragione della preferenza che egli accorda alla pittura e, come vedremo, al cinema, rispetto alla fotografia. In pagine celebri, attraversate dal lutto per la perdita della cara madre, Roland Barthes ha evidenziato il rapporto della fotografia con la morte, che

si esplicita anzitutto nella volontà di cristallizzazione della vita che la fotografia pretende di opporre: i fotografi sono presentati, ne *La camera chiara*, come agenti della morte. Certamente questa idea ha a che fare con il tempo e il movimento, o meglio con la loro negazione. Merleau-Ponty si esprime in un certo senso similmente sulla fotografia, che gli sembra incapace di testimoniare del movimento, facendosi veicolo piuttosto di una scomposizione meccanica in istanti, cieca alla complessità gestaltica che viene invece offerta dalla pittura e chiarita dal cinema³¹. A partire dalle acquisizioni della *Gestalttheorie*, infatti, Merleau-Ponty ripensa anche il compito dell'artista, che gli sembra consistere nel conoscere «l'être même de la chose dans sa manière d'apparaître, de s'adresser à la totalité de notre corps et de tisser des relations avec les autres éléments du champ dans laquelle elle s'inscrit» (Tournay 2004).

Abbiamo visto (*supra*, p. 60) che Merleau-Ponty dedica una buona metà della lezione presso l'Institut des Hautes Études Cinématographiques di Parigi alla psicologia della Gestalt, che egli chiarisce, ai futuri cineasti che compongono l'uditorio, mediante il riferimento a un esperimento di montaggio di Lev Kulešov, erroneamente attribuito all'allievo Pudovkin. L'esperimento consiste nell'alternanza di un primo piano del volto volutamente inespressivo dell'attore con un piatto di minestra, il corpo senza vita di una donna, un bambino con un orsacchiotto: l'accostamento delle immagini rende, a volta a volta, il volto dell'attore pensoso, addolorato, lieto (SNS, p. 76). Si tratta della stessa sequenza discussa da André Bazin nel suo saggio sull'*Evoluzione del linguaggio cinematografico*, in cui viene così

³¹ Ma è possibile un altro modo di leggere la fotografia? In parte Barthes lo ha già proposto. Si potrebbe dire che il movimento in essa fermato, interrotto, si mostra nell'assurdità della sua scomposizione, la addita? Quello che dice Deleuze del cinema, che l'immagine cinematografica è già movimento, non potrebbe valere anche per la fotografia, che mentre nega il movimento, lo ri-vela? Chi scrive ritiene di sì, per convinzione non abbastanza meditata da costituire uno studio. In ogni caso, l'immagine che oppone il fotografo e il cineasta funziona se si assuma lo statuto che, della fotografia e del cinema, delinea - con buone ragioni, come si è visto nel capitolo precedente - Merleau-Ponty: tanto basta ai fini della presente discussione storico-epistemologica.

spiegata: «[i] montaggi di Kulešov [...] senza dubbio attingevano dalla realtà che intendevano descrivere per lo meno la maggior parte dei loro elementi, ma il significato finale risiedeva molto più nell'organizzazione di essi che nel loro contenuto oggettivo» (Bazin 1973, p. 77). Vi è un sovrappiù di significato, un *relai* supplementare, dice Bazin; un tutto irriducibile agli elementi che entrano nella sua composizione. Ed era precisamente questo l'insegnamento della *Gestalttheorie* che, contro la mera scansione (*supra*, p. 40) di unità elementari, faceva valere l'unità strutturata dei contenuti e quella strutturante delle attività percettive. Ora, il cinema ha la capacità di mostrare proprio questo essere un tutto del reale nel suo svolgimento temporale, mostra il mescolarsi della coscienza col mondo, il fatto dell'essere essa incarnata, gettata nel tempo e nello spazio: questo aspetto, dice Merleau-Ponty, è cinematografico per eccellenza.

Esso manca alla fotografia. «L'image photographique, figée, échappant au temps, portant la marque d'un mécanisme et non d'un regard vivant, nous met en présence d'une vision qui survolerait le monde plutôt qu'elle ne l'habiterait, qui glisserait sur la réalité sans jamais parvenir à prendre prise. La photographie serait donc l'analogue artistique de ce que Merleau-Ponty appelle les "pensées de survol" – pensées pour lesquelles l'homme est soit face au monde, soit condition de possibilité du monde, mais jamais réellement au monde et encore moins du monde.» (Tournay 2004)

Movimento e visione sono, in effetti, i due aspetti propri del cinema. Lungi dall'accordarsi a un'idea di visione come susseguirsi di immagini immobili, il cinema evidenzia infatti l'emergere dell'immagine da un flusso, il continuo andirivieni dal dato al senso e dal senso al dato, dal darsi delle cose nella percezione all'adozione di esse, alla loro elezione a dimensione affettiva di significato.

Il cinema svela, più d'ogni altra arte, l'ambiguità stessa di un rappresentare che presenta, di necessità, scarti e lacune; si fa testimone dell'impossibilità di dominare la cosa vista, di circoscrivere il visibile, di catturare tutto il movimento. Nel film vi è sempre un rimando a ciò che è oltre l'inquadratura

– sopra, sotto, ai lati dello schermo –, al fuori campo con cui l'inquadratura intrattiene un dialogo continuo. «Interazione delle prospettive e interazione cose-soggetti (solo mediante la quale le prime possono essere evocate). Presenza straordinariamente intensa di ciò che non è qui esplicitato: sguardo verso... spettacolo {orribile}, che non si vede» (Merleau-Ponty 2011b).

Lo sguardo lanciato da un personaggio fuori dalla scena apre un legame con ciò che non è rappresentato, con ciò che si trova al di là dei bordi dello schermo, che è sempre nell'imminenza di essere mostrato. Questa dimensione, che sappiamo visibile per il personaggio, ci sfugge e ci è suggerita. Il cinema compie un'esplorazione delle prospettive, rende evidente l'essere *immerso* del nostro punto di vista. Svela, più d'ogni altra arte, l'ambiguità stessa di un rappresentare che presenta, di necessità, scarti e lacune. Il film, il suo montaggio, i cambiamenti di punto di vista che esso ci propone fanno del movimento il mezzo espressivo per illustrare la nostra apertura al mondo, danno conto dell'essere un vedente-visibile del soggetto, del suo essere esposto agli sguardi altrui; ci restituiscono, in altre parole, un soggetto che non può mai porsi di fronte allo spettacolo del mondo, perché nasce dentro di esso e si costituisce del rapporto con le cose e con le altre coscienze.

Lo spettatore legge il gesto filmico perché coglie l'impulso che è dietro i movimenti degli attori, che li anima. Tale impulso che si fa manifesto è uno sfondo di desiderio - sia detto in senso esistenziale, più che non psicologico - dietro ogni movimento, è l'intenzionalità che fonda il movimento come trazione verso le cose, che lo innesta nella mancanza, in un vuoto che è continuamente chiamato a colmare. Merleau-Ponty (PSY PED) discute tale attrazione (opposta all'astrazione) verso le cose, anche nei corsi sul bambino, in cui parla di movimenti che mirano a qualcosa, investiti di una dimensione affettiva e desiderativa riconducibile al *moto centrifugo* dell'espressione. Ora, è questo il segreto del film: la capacità di mostrare una continua imminenza, una tensione, che è il modo proprio della nostra apertura al mondo, dell'intenzionalità, sempre motoria, della coscienza.

Mostrare, allora, non solo il gesto, ma la *gestualità* che per esso si esprime, rivelare uno stile, un'attitudine, una fisionomia, un *comportamento*.

La percezione del movimento - si legge nelle note del corso su *Le monde sensible et le monde de l'expression*, che contiene le maggiori riflessioni di Merleau-Ponty sul cinema - avviene analogamente alla comprensione di una frase. Se di un'affermazione non è dato comprendere le prime parole se non ascoltando quelle che seguono, allo stesso modo la nostra percezione del cominciamento di un movimento non può essere slegata dal mirare di quel movimento a qualcosa, dalla fine e dal fine del movimento stesso. Il movimento resterebbe incomprensibile, se accolto come il semplice trasporto di un solido da un punto oggettivo dello spazio a un altro: esso è, piuttosto, l'entrata successiva, in un gesto, di differenti punti di uno spazio nel quale io vivo, proprio come la parola è una piega nel tessuto del linguaggio, la traccia di un'intenzione che risveglia in me una complicità, che mi si presenta come il frammento di un mondo da ricostruire (*infra*, p. 203) nella sua unità melodica.

Un'epistemologia cinematografica, nel tenere conto di questa unitaria complessità, si oppone alla scienza di sorvolo, a quello che è stato definito uno sguardo ultrafotografico, al preteso punto di vista del Κοσμοθεωρος avulso dalla scena, che ha larghissimo successo con l'affermarsi della scienza moderna pur in tensione con epistemologie altre (Ceruti 2014, p. 65) e che Leoni (2008) vede trionfare in una pratica d'indagine come il *brain imaging*. Ma più in generale, il modello-cinema colpisce *tout court* l'istanza di rappresentazione che tiene le redini della conoscenza almeno da Cartesio in avanti (Righetti 2015). E se Merleau-Ponty parla ancora di rappresentazione nel passo che segue, bisogna osservare che «la “scoperta” lì espressa in termini di “movimento della rappresentazione” [lo conduce] ad abbandonare quest'ultima nozione per rivolgersi a esplorare in tutte le sue implicazioni quella di “visione”, rifiutando decisamente di ridurla a “una operazione del pensiero che innalzerebbe davanti allo spirito un quadro o una rappresentazione del mondo”». (Carbone 2016, p. 49; OS, p. 18)

Il cinema, inventato come mezzo per fotografare gli oggetti in movimento o come rappresentazione del movimento, ha scoperto con esso molto più del mutamento di luogo: un modo nuovo di simboleggiare i pensieri, un movimento della rappresentazione. (LSN, p. 29)

Il limite come orizzonte

I successi conseguiti grazie al metodo galileiano conducono a un generale riconoscimento dell'esemplarità delle scienze naturali e accrescono la fiducia nella razionalità della natura. La matematizzazione della natura si delinea insieme come l'atto fondativo e il compito finale delle scienze naturali. Tale processo «implicava la supposizione che la coesistenza della totalità infinita dei suoi corpi [della natura] nella spazio-temporalità fosse, in sé considerata, una coesistenza matematicamente razionale; senonché le scienze naturali, in quanto induttive, potevano avere appunto soltanto un accesso induttivo ai nessi che in sé erano matematici.» (Husserl 1959, p. 176). La scienza viene così a definirsi come tendenza a un punto di vista infinito e al contempo completo, accostamento di per sé curioso. «Il mondo deve essere in sé un mondo razionale, razionale nel senso nuovo proprio della matematica e della natura matematizzata; corrispondentemente la filosofia, la scienza universale del mondo, deve poter essere costruita “more geometrico” come una teoria unitariamente razionale.» (Husserl 1959, p. 176). Il metodo di Cartesio offre fondamento filosofico alla razionalizzazione del reale, proprio mediante l'oscillazione tra una *res extensa* situata e limitata e una *res cogitans* disciplinata dall'ideale regolativo del punto di vista assoluto, e pertanto assolutizzantesi essa stessa. Tale assolutezza del punto di vista e la pretesa razionalità del naturale sono idee solidali e non del tutto scindibili. La ricerca delle leggi, incoraggiata dai successi della meccanica razionale del Settecento e dell'Ottocento, va definendosi come fiducia in un luogo fondamentale di descrizione e di spiegazione (Ceruti 2014, p. 37). Quanto al fenomeno della vita, esso è oggetto di questo progetto di normalizzazione al pari dei movimenti astrali, su scala filogenetica, forse ancor più che su scala ontogenetica (su quest'ultima si è già detto *supra*, p. 40 e si tornerà nella parte terza, *infra*, p. 210). Una Storia naturale che legge i percorsi della selezione darwiniana per

tradurli nella narrazione di un'*evoluzione* - il termine non compare che nella sesta edizione de *L'origine delle specie* - affonda nella convinzione che Homo sapiens possa raggiungere un luogo epistemologico panottico, da cui vedere ciò che è stato e potenzialmente anticipare ciò che è di là da venire, in ragione della razionalità e della necessità insite nello svolgersi di un mutamento pensato come miglioramento. Sarebbe interessante, piuttosto, pensare al termine *evoluzione* nella sua radice etimologica, come l'analogo latino del greco ἐντροπή, che indica uno sfuggimento, un cambiamento, e che nelle scienze fisiche ha una forte connotazione casualistica. Nel significato corrente che i due termini hanno assunto nel linguaggio comune, essi sono sovente contrapposti come progresso *versus* decadimento. Ciò che, invece, entrambi indicano è l'allontanamento da (o l'avvicinamento a) una configurazione specifica, allontanamento o avvicinamento che può essere inteso come tendenza all'ordine o al disordine soltanto in rapporto alla valutazione attribuita alla configurazione *scelta*: di partenza, per esempio un certo sistema termodinamico all'inizio dell'osservazione; o di arrivo, in questo caso la comparsa di Homo sapiens.

Filosoficamente, si tratta del problema dello statuto di necessità e contingenza (*infra*, p. 231). «La scienza "classica" ha mirato a costituire una grande dicotomia attorno alla coppia *necessario/non necessario* e a considerarla come tendenzialmente isomorfa alla coppia *esistente/non esistente*. Il possibile (e non necessario) è apparso così collocato in una zona crepuscolare, di indeterminazione, la cui stessa esistenza è stata fatta dipendere da eventuali limitazioni interne alle nostre modalità del conoscere eliminabili una volta che ci si collocasse (o che si immaginasse di potersi collocare) in un punto di vista "più adatto".» (Ceruti 2014, p. 42).

Ma non soltanto «una mappa del sapere non è data dall'alto», nel senso che «non si può sorvolare neppure per un momento, a volo di uccello, il territorio delle conoscenze nella sua totalità» (Ceruti 2014, p. 65), perché volando estendiamo al cielo l'orizzonte del *Boden*. Più radicalmente, è il modo d'esistenza dell'oggetto di indagine, dal campo fisico a quello

biologico, a essere refrattario alla perfettibilità della conoscenza di esso, dunque a fare resistenza a questa impostazione. Scrive Stephen J. Gould che «[n]oi possiamo spiegare un evento dopo che si è verificato, ma la contingenza ne preclude la ripetizione, persino quando si riparta dallo stesso punto iniziale» (Gould 1989, p. 285). La probabilità che un evento in futuro si realizzi non è, in quanto tale, *della natura*, né avrebbe senso per il demone di Laplace: la probabilità, e dunque la previsione, sono soltanto aspettative epistemologiche valide nel qui e ora della nostra osservazione. C'è un'asimmetria ineliminabile tra passato e futuro (Ceruti 2014, p. 136), perché non c'è un livello di osservazione fondamentale e atemporale che *verifichi* l'aspettativa fintanto che essa non incontri l'evento.

L'esperienza effettiva, nell'ambito delle effettive possibilità che si prefigurano induttivamente, penetrando sinteticamente e univocamente nell'orizzonte e cogliendo un frammento del campo mondano che si offre in modo davvero intuitivo come un essere che ha ottenuto conferma – esibisce (per me o eventualmente per noi che ci troviamo in un accomunamento attuale) dei corpi in quiete o in movimento, nell'invariabilità o nel mutamento. Ma quello che così viene in luce è un aspetto, nel quale non tutto è già deciso, sulla base delle possibilità ancora implicite nell'orizzonte, di quanto è determinante per il senso del mondo pienamente costituito. (Husserl 1934, p. 5)

Così, il senso di uno sviluppo ordinato dell'evoluzione e quello della tendenza al disordine che chiamiamo entropia ci derivano dal porre il punto d'osservazione, nel caso dell'evoluzione delle specie, alla fine del processo, a dadi tratti, e nel caso del sistema termodinamico, all'inizio del ritaglio temporale in considerazione.

Si vede, allora, come sia divenuto necessario ripensare il ruolo dell'osservatore in modo inclusivo, come è esemplarmente attestato dall'interpretazione di Copenhagen del principio di indeterminazione di

Heisenberg, che si riferisce a una condizione tale che la stessa osservazione dell'oggetto rende l'oggetto differente e impone di ripensare il rapporto tra previsione del possibile e osservazione del reale. «Indubbiamente la teoria dei quanta non contiene dei veri e propri tratti soggettivi, non introduce la mente del fisico come parte dell'evento atomico. Ma essa parte dalla divisione del mondo in "oggetto" e "resto del mondo"» (Heisenberg 1958, p. 70). A partire da questa divisione, è

molto importante rendersi conto che il nostro oggetto deve entrare in contatto con l'altra parte del mondo, cioè con l'apparato sperimentale, l'unità di misurazione ecc. prima o almeno al momento dell'osservazione. [...] Perciò il passaggio dal "possibile" al "reale" ha luogo durante l'atto d'osservazione [...] si verifica non appena l'interazione dell'oggetto e del dispositivo di misurazione, e quindi del resto del mondo, è entrata in gioco (Heisenberg 1958, pp. 67- 69)

Nello studio di un sistema, agisce sempre l'interazione dello studioso, il cui essere situato non è un limite accidentale risolvibile nell'acquisizione di un punto d'osservazione privilegiato e non soggetto ai limiti della prospettiva. La rinuncia a un luogo fondamentale di osservazione in favore del riconoscimento della trama dei rapporti che si fanno e si disfano nella pratica stessa dell'indagine è ciò che caratterizza la *svolta epistemologica* che accomuna la nozione di sistema, quella di ecologia, e alcune acquisizioni che segnano la storia delle scienze naturali nel corso del Novecento (Bateson 1979; Maturana, Varela 1984; Morin 1986). Così, la fisica - scrive Merleau-Ponty (VI) -, se non vuole accontentarsi di un formalismo vuoto e intende dire qualcosa sull'Essere, non può più definirlo come un Essere-oggetto più vero del vissuto soggettivo: quest'ultimo deve essere riconosciuto come *sorgente* e non liquidato in quanto curiosità psicologica.

Questa componente soggettiva, il vissuto, non va intesa come un apporto

corporeo che venga a situarsi tra me e il mondo, condannandomi alla perenne sconfitta dell'indecidibilità del vero e del falso. Proprio in quanto non c'è possibilità di uscita dal corpo in quanto io non sono *nel* mio corpo; ma piuttosto questo corpo, dapprima anonimo, *che io sono* dischiude me al mondo e il mondo a me, e non c'è alcuno strato o velo che venga a frapporsi tra me e le cose. È in rapporto alla percezione che definiamo l'illusione, è perché il sogno mi si è presentato lacunoso e sgranato che io lo distinguo dal percepito nell'attimo in cui mi presto nuovamente alla percezione. Non analizzandolo, ma mettendo a fuoco lo sguardo su questo gatto, mi accorgo che quello che mi era parso un gatto era un *trompe-l'oeil*, che, alla lettera, ingannava l'occhio, molto prima che la mente.

Infatti, non è un intervento della riflessione a far sì che io distingua il reale dall'immaginario o dall'illusorio: tutto si consuma all'interno della percezione stessa, mediante atti percettivi (*supra*, p. 74). Il vero e il falso sono i sigilli apposti dalla razionalità sopra un reale e un non reale che sono stati anonimi e che vengono ora al pensiero. Ma la filosofia non è un lessico (OS, P. 32) e deve ammettere che, se essi hanno un senso, questo va cercato anzitutto nella fede percettiva, che «non è la fede nel senso di decisione, ma nel senso di ciò che è prima di ogni posizione, fede animale» (OS, p. 31 n. 1). Le scienze naturali si fondano su di essa, proprio come ogni altro gesto o pratica che conosciamo, perché prima di questa fede, che è il battesimo della vita, prima di questo ancoraggio che è davvero l'unico assoluto (Sartre 1961), non si dà nulla. In definitiva, la domanda se ciò che io vedo sia davvero il mondo non è che un falso problema. Merleau-Ponty lo dice bene: il mondo è ciò che io vedo.

La consapevolezza che la percezione si rivolga alle cose stesse, e *senza dubbio*, perché “cose stesse” altro non sono se non gli oggetti ai quali si rivolge la percezione, fenomeno sorgivo di cui nulla può essere detto e cui pure tutto intero tende il discorso fenomenologico, impone una riqualificazione dei termini di soggetto e oggetto. Non perché questo assetto, che le scienze riconoscono di fatto e negano quanto a diritto, dissipi

ogni dubbio circa l'attribuibilità dei fenomeni a uno dei due versanti, oggettivo o soggettivo. Né «l'idea ingenua dell'essere in sé, né l'idea, correlativa, di un essere di rappresentazione, di un essere per la coscienza, di un essere per l'uomo» (OS, p. 34): il compito della filosofia e l'impegno delle scienze devono consistere nell'esame radicale e nella presa in carico della nostra appartenenza al mondo prima di ogni scienza (OS, p. 53).

Gli approcci *limitativi* che si affacciano nel Novecento - si pensi alle parole di Heisenberg - fanno leva su un'idea di limite che non si definisce in rapporto all'illimitato di una scienza tendente all'onniscienza. Questo *tendere a* era ciò che Husserl intendeva riferendosi al metodo galileiano come a una conoscenza per approssimazione: ma poiché una volta che si ricollochi nella scena l'osservatore, si riconosce con ciò stesso una costitutiva non perfettibilità della conoscenza, l'idea di approssimazione non può più informare il metodo, perché essa «non avrebbe senso nei confronti del vissuto, giacché il vissuto è da prendere così com'è» (VI, p. 40). Il limite è allora definito, positivamente, come la chiusura del sistema, il suo margine di possibilità, «quell'insieme di precondizioni attraverso le quali si verifica ricorrentemente l'emergenza, la costituzione, la creazione di novità» (Ceruti 2014, p. 49).

L'equilibrio, tra la definizione del limite come orizzonte di possibilità e il riconoscimento dell'ineludibile implicazione soggettiva dell'osservatore che fa la conoscenza sempre incompleta, rende il prospettivismo molto differente dal relativismo. Non si tratta, infatti, di rinunciare alla verità, ma di riconoscere al λόγος il suo esordio percettivo e vissuto, che non si oppone al μύθος, ma si radica in esso.

Si deve comprendere che il *mondo sensibile* è questa logica percettiva, questo sistema di equivalenze, e non un ammasso di individui spazio-temporali. E questa logica non è né un *prodotto* della nostra costituzione psicofisica, né un prodotto della nostra apparecchiatura categoriale, ma un prelevamento di un *mondo* di

cui le nostre categorie, la nostra costituzione, la nostra
“soggettività” esplicitano la membratura (VI, p. 259-260)

Il radicamento del λόγος nella vita percettiva, quindi il riconoscimento del primato della percezione, restituisce alla verità il suo essere *in situazione*, cioè il fatto che essa parli sempre da una prospettiva, pur mantenendo immutata la propria aspirazione all'autocomprensione (S, p. 164), che - è un punto importante - esclude l'indifferenza delle prospettive.

Un pensiero terrestre

Nella nota finale del corso dedicato all'istituzione, *L'institution historique: particularité et universalité*, Merleau-Ponty tocca il problema del relativismo e lo fa esponendo alcuni elementi delle riflessioni di Einstein e di Lévi-Strauss, volendo mostrare come ogni relativismo non possa fare a meno di radicarsi in qualcosa, anche quando esso voglia nascondere o dimenticare - impresa vana - le proprie radici. Ogni affermazione, come ogni negazione, posa giocoforza su qualcosa e l'ingenuità del relativismo è tutta qui: nel voler squalificare questo qualcosa, nel tentativo di insabbiarlo, nell'incapacità di metterlo a tema - compito, questo, che sarebbe il più autentico della filosofia.

Nella critica che muove a Einstein, Merleau-Ponty si rifà largamente alla *querelle* che lo scienziato intrattenne con Bergson, che si giocava proprio sulla questione se sia necessario postulare una coscienza universale, per tenere insieme due tempi inconciliabili. Bergson (1922) vede nella coscienza soggettiva di un tempo unico la *conditio sine qua non* della pensabilità di tempi molteplici, e nella scienza una fondativa trasposizione di questa esperienza su un piano universale. Il che costringe ad ammettere che la simultaneità, che Einstein aveva liquidato come psicologia (OS, p. 44), è invece l'esperienza di partenza di ogni discorso sul tempo. Quando Bergson e Einstein si incontrano a Parigi, nell'aprile 1922, la proposta che il primo fa allo scienziato è di una riconciliazione «con gli uomini semplicemente uomini», mediante il recupero della certezza «di un tempo unico per tutti, un solo tempo universale. Questa certezza non è scossa, anzi è sottintesa, dai calcoli del fisico» (S, p. 224).

Ma l'incompatibilità è ontologica: per Einstein *ciò che è* si delinea come *ciò su cui possiamo operare* e non come *ciò a cui noi siamo aperti*, anche se non se ne avvede, anche se ciò confligge con il fatto che egli resti e voglia restare un fisico classico e che la sua ambizione sia di accedere a una verità

situata in un mondo razionale - “Dio non gioca a dadi”, diceva -, pur teorizzando a partire da un’invenzione libera, da una maniera *selvaggiamente speculativa*. «Paradoxes dès qu’on veut interpréter [le] relativisme en termes de théorie de la connaissance réaliste (Einstein)», annota Merleau-Ponty (I/P, p. 117).

Almeno due volte Merleau-Ponty si confronta con il paradosso dei tempi molteplici, legati alla posizione dell’osservatore, riferendosi all’esperimento mentale sulla simultaneità relativa che immagina due uomini, Paul e Pierre, che si trovano in due punti distanti dell’universo. Per rendere conto della relatività reciproca del tempo di Paul e del tempo di Pierre, e poter dire, ad esempio, che il tempo di Paul si dilata, Einstein deve di fatto collocarsi nel tempo di Pierre, assumendolo come sistema di riferimento della propria asserzione. Deve ricorrere alla posizione specifica di un personaggio, che dapprima è presentato come immerso nella situazione rappresentata dall’esperimento, ma che di fatto viene, nel corso dell’esperimento, eletto a spettatore universale.

Bisogna scavare al fondo di questo relativismo, essere più Einstein di Einstein, dice Merleau-Ponty facendo eco alle parole di Bergson, e ristabilire il mondo della percezione con le sue simultaneità, *fondare di nuovo l’universale*, «non sul diritto divino di una scienza dogmatica, ma sull’evidenza prescientifica che c’è un solo mondo, su quella ragione anteriore alla ragione che è implicita nella nostra esistenza, nel nostro commercio con il mondo percepito e con gli altri» (S, p. 224).

pour Einstein, [il y a] pluralité des temps: se plaçant en Pierre, et remarquant que [le] temps de Paul est solidaire de son système de référence, Einstein dit: son temps est dilaté ou rétréci. Mais ce «relativisme» suppose qu’on projette en Paul l’image que Pierre a de son temps et que lui, Paul, n’a pas. [Autrement dit], Einstein physicien, solidaire de Pierre, se croit spectateur universel. Un relativisme plus radical lui apprendrait que Paul sent son temps

comme Pierre le sien et rétablirait [le] temps universel non par comparaison et coïncidence des deux temps en effet incomparables, mais parce que pour chacun son temps est universel et qu'ils ne peuvent rien savoir d'un temps qui ne le serait pas. (I/P, p. 117)

Nel fare riferimento a un “relativismo più radicale”, Merleau-Ponty sta proponendo ciò che chiamiamo un “prospettivismo”, cui corrisponde un nuovo tipo di universale. Nello stesso luogo in cui il filosofo parla di un universale fondato di nuovo, proprio con riferimento alla *querelle* tra Einstein e Bergson, egli parla anche di un nuovo modo della razionalità. Mi sembra di non allontanarmi troppo dalle intenzioni dell'autore, se ritengo che egli abbia in mente, come prodotti di questo *fondare di nuovo*, un universale questa volta *laterale* e un *λόγος* percettivo o vissuto.

Che Merleau-Ponty sia mosso da un'istanza di questo tipo, la quale non si limita a una valutazione dell'operato delle scienze naturali, ma aspira a porsi come riflessione ontologica, è suggerito dal fatto che la critica sia mossa unitariamente al metodo antropologico di Lèvi-Strauss, non in altre pagine, ma proprio intrecciandosi alla contestazione del paradosso di Einstein. Le osservazioni sulle debolezze delle due discipline sono l'occasione per tornare a riproporre il più importante motivo del suolo, dell'arca Terra. E se Husserl non è citato in queste pagine, mi sembra che egli sia qualcosa in più che un invitato di pietra, alla tavola attorno a cui Merleau-Ponty siede ora con Einstein, Bergson e Lèvi-Strauss.

Di Lévi-Strauss, Merleau-Ponty dice che «son relativisme radical (insularité des cultures) est solidaire d'une idée du savoir absolu». E conclude:

Il faut être plus Einstein qu'Einstein et rétablir le monde de la perception avec ses «simultanéités» - de même il faut être plus relativiste que Lévi-Strauss et replacer le savoir dans le monde de la perception historique avec les opérations de «compréhension»*

*[en marge] à cet égard : manque d'autocritique qui fait que Lèvi-Strauss ne voit pas que la mise en perspective sur l'échange est construction du point de vue du kosmotheoros, que son idée de la vérité en soi est un mode de la société à laquelle il appartient (I/P, p. 117)

È il mondo della percezione, come si vede, che deve essere ristabilito, e «dacché c'è percezione, c'è immediatamente, e senza alcuna misura, simultaneità di semplice visione, non solo tra due eventi dello stesso campo, ma anche tra tutti i campi percettivi, tutti gli osservatori, tutte le durate» (S, p. 213).

Non siamo forse tornati all'idea centrale del *Rovesciamento*, e all'anticopernicanismo filosofico che Merleau-Ponty mutuava da Husserl? Nel *Rovesciamento* si legge che «l'appercezione del mondo propria dell'età moderna, come mondo dell'orizzonte copernicano infinito, non è divenuta per noi un'appercezione confermata da un'intuizione del mondo davvero esauriente.» La trasposizione appercettiva da una Terra-suolo a una Terra-corpo non possiede un'autentica legittimazione percettiva e resta semplicemente «un'indicazione ai fini di un'intuizione verificatrice [...] ogni legittimazione, dunque, trova il proprio punto di partenza soggettivo e il proprio ancoramento [*Ankergrund*] estremo nell'io, l'io fonte di legittimazione. La verifica della nuova “rappresentazione del mondo”, quella di senso modificato, trova il suo primo appiglio e il suo nucleo nel mio corpo» (Husserl 1940, p. 5). E ancora:

Mi è familiare il rovesciarsi dei modi di esperienza della quiete e del movimento fin dai tempi in cui saltavo su e giù dal carrettino-giocattolo in movimento. Ma tutto è pur sempre riferito in primo luogo al suolo di tutti i corpi-suolo relativi, al suolo terrestre [*Erdboden*]. Tutte le forme mediate sono implicate nella mia appercezione e vi posso ricorrere per una verifica della concordanza. Se ora “penso” alla Terra come un corpo mosso, per poterla pensare

così, in generale per pensarla come un corpo, nel senso più originario (e, cioè, per poter ottenere in rapporto ad essa una possibile intuizione nella quale la sua possibilità d'essere come corpo possa farsi direttamente evidente), avrei bisogno di un suolo cui si riferisca ogni esperienza del corpo e quindi anche ogni esperienza dell'essere perseverante nella quiete e nel moto. (Husserl 1940, p. 6)

Questo ancoraggio Einstein lo trova, nell'esperimento mentale ripreso da Merleau-Ponty, nella prospettiva di Pierre, e Lèvi-Strauss nella propria cultura madre, della quale non si avvede, e che, proprio perché resta non tematizzata, permane come zoccolo duro dell'affermazione dell'indifferenza di tutte le culture: non si vede che questo "tutte" ne esclude obbligatoriamente una, quella di chi parla e da cui si parla.

Merleau-Ponty è riuscito a fare di meglio? Difficile dirlo. Certamente, ha fatto di questo problema la cifra della propria riflessione. Nei testi raccolti in *Ovunque e in nessun luogo* (S), le incertezze del filosofo, qui in veste di curatore di una storia dei filosofi illustri, testimoniano del travaglio che è nel confronto con un'alterità sempre in certa misura incomprensibile, incomparabile, e alla cui comprensione pure la filosofia è sempre vocata. Nell'introdurre la sezione dedicata all'Oriente, egli si appoggia ampiamente a Husserl, lo fa valere contro Hegel, eppure esita a conferire pienamente all'Oriente la lateralità che cerca, e forse bisogna dire che egli cada sull'ultimo metro quando ricolloca l'Oriente in un passato puerile e vi confina ciò che una volta noi stessi dobbiamo essere stati. Ma il fatto stesso che Merleau-Ponty non faccia mistero delle difficoltà che strozzano la nascente possibilità di un'universalità che davvero *si sappia* obliqua - perché questo *sapersi* sarebbe ascrivibile, ancora, alla filosofia occidentale, che si è data un tale compito di autocompressione che l'Oriente, per sua sensibilità, da sempre rifiuta - impedisce di liquidare questi passi come un fallimento. Impone di leggerli come documento di quell'invalidabile prospettiva che, proprio mentre ci impedisce di com-prendere tutte le

varianti dei rapporti fra l'uomo e l'essere, tutte le culture, tutti i modi di *essere umani*, ci fa abitanti di questo corpo, di questa cultura, di questa Terra, e per questa via non più maestri.

Groco

*Tra il bufalo e la locomotiva
La differenza salta agli occhi
La locomotiva ha la strada segnata
Il bufalo può scartare di lato e cadere
(F. DE GREGORI, Bufalo Bill)*

*Proviamo a dare uno sguardo panoramico a tutte le varie forme animali:
ci accorgeremo subito che di fronte a tanta ricchezza qualunque precipitoso
tentativo di spiegazione dovrà alzare bandiera bianca. [...]
Che cosa sono queste curiosità da cabinet individuate tramite criteri unilaterali
in confronto alla capricciosa, sconfinata profusione di forme
del giardino delle creature viventi!
(A. PORTMANN, La forma degli animali)*

Sul campo di pallone

Uno dei rari riferimenti al gioco nella produzione di Merleau-Ponty è funzionale all'esplicazione della differenza del modo d'esistenza degli oggetti primitivi della percezione, rispetto al modo degli oggetti assoluti. Abbiamo ripercorso, a partire dall'inedito sul *Rovesciamento*, il passaggio filosofico con cui la cornice che definisce il nostro ancoraggio al mondo, la Terra, è stata ricondotta alla semplice presenza degli oggetti pieni, dunque perduta in quanto cornice. Questa mossa, lo si è visto, tenta un'uscita dal mondo che, per tematizzare i quasi-oggetti - questi oggetti primitivi vissuti di cui la Terra fornisce il modello -, perde lo spessore del "quasi": la tematizzazione del suolo più riuscita è anche la meno riuscita, perché lo annienta, contraendolo in qualcosa che non è più suolo. Si tratta, è chiaro, di un annientamento impossibile, di un'uscita che non è dato sperimentare, che è da intendersi semplicemente come una strategia, fallace, del pensiero. Così, degli oggetti primitivi Merleau-Ponty scrive:

Questi ultimi, come dicevamo, sono vissuti piuttosto come realtà di quanto non siano noti come oggetti veri. Certi stati della coscienza adulta consentono di capire questa distinzione. Il campo da gioco non è mai, per il calciatore che gioca, un "oggetto", cioè il termine ideale che può dar luogo a una molteplicità indefinita di vedute prospettiche e rimane equivalente al di là delle sue trasformazioni apparenti. Per lui il campo da giuoco è percorso da linee di forza (le "linee laterali", quelle che delimitano l'"area di rigore") - è articolato in settori (per esempio i "buchi" tra gli avversari) che sollecitano un certo modo di azione, lo stimolano e lo sostengono quasi a sua insaputa. Il campo non gli è presente come un dato, ma come il termine immanente delle sue intenzioni pratiche; il giocatore ne partecipa corporeamente e percepisce ad esempio la direzione della "meta" con la stessa immediatezza con cui percepisce la verticale e l'orizzontale del

proprio corpo. Non basta dire che la coscienza abita l'ambiente. La coscienza stessa non è nient'altro che la dialettica tra l'ambiente e l'azione. Ogni manovra iniziata dal giocatore modifica l'aspetto del campo e stabilisce nuove linee di forza in cui l'azione a sua volta si effettua e si realizza alterando di nuovo il campo fenomenico. (SC, pp. 184-185)

Ancorché limitata a una suggestione che Merleau-Ponty non torna a utilizzare in quei medesimi termini, l'idea del campo da gioco che vale come dimensione presente al riconoscimento del corpo, più profondamente e più significativamente che come un dato presente alla coscienza, è molto puntuale. "Campo da gioco" traduce, infatti, letteralmente, il tedesco *Spielraum*: un lemma che troviamo sia nel *Rovesciamento*, sia nello stesso Merleau-Ponty, a indicare un margine di libertà, uno spazio di manovra, nella relazione che connette il soggetto al mondo.

Come abbiamo visto, il corpo non percepisce e non si esprime se non in un campo percettivo-esistenziale, in uno *Spielraum* che dona senso ai rapporti che si danno al suo interno, ma che non preesiste ad essi, costituendo la loro stessa articolazione.

La percezione, sebbene non localizzata, non è indipendente dal luogo. Non è nella mia testa o nel mio corpo, ma ancor meno altrove. [Il corpo la percepisce per lo meno in uno *Spielraum*] al di fuori del quale essa non esiste affatto. Ma essa sorge mediante investimento della vita - mediante apertura di una profondità (N, p. 324)

Un campo da gioco non ha, esso stesso, senso al di fuori del gioco (non necessariamente un gioco univocamente determinato: uno stesso campo può servire a più giochi). I rapporti che si danno all'interno dello *Spielraum* sono rapporti di produzione non definitivamente determinati, un pullulare di microsingolarità che produce continuamente differenze, riconfigurazioni, riassetamenti. Il gioco presenta innumerevoli livelli (Rovatti 2017,

Manuzzi 2002), una serie di cornici che delimitano situazioni immaginarie (giocare al *far west* o a guardie e ladri), cornici che non sono assolute (lo stesso bastone diventa cavallo, diventa fucile, diventa il nemico) e che tirano dietro di sé gli attori che li usano (facendo del bambino il capo indiano, lo sceriffo, il criminale). Similmente, il divenire consiste di slittamenti di posizionamento nello *Spielraum*.

Sul campo da calcio, uno spazio libero tra gli avversari è la strada verso il gol, misurata dall'agilità del *dribbling*, dalla vicinanza dei compagni, dalla vischiosità del terreno, molto più che dai metri effettivi. Lo *Spielraum* stesso non è unico, univoco, è un incrocio di campi, possibile in virtù dei rapporti transindividuali che la determinazione non elide, che l'individuazione lascia operativi, seppure silenziosi e anonimi. Giocare significa limitare sempre su una soglia di concatenamenti e questo limitare è un processo che si fa per gradi, per massimi e minimi, un processo né deterministico né necessariamente regolare. Campi differenti non si escludono reciprocamente: si intrecciano, si incrociano.

Il nostro corpo e la nostra percezione sollecitano sempre ad assumere come centro del mondo il paesaggio che ci offrono. Ma questo paesaggio non è necessariamente quello della nostra vita. Io posso "essere altrove" pur rimanendo qui, e se mi si tiene lontano da ciò che amo, mi sento eccentrico alla vita vera. [...] Oltre alla distanza fisica o geometrica che esiste tra me e tutte le cose, una distanza vissuta mi collega alle cose che contano ed esistono per me e le collega tra di esse. Questa distanza misura in ogni momento l' "ampiezza" della mia vita. Talora tra me e gli avvenimenti c'è un certo gioco (*Spielraum*) che ha cura della mia libertà senza che essi cessino di toccarmi. (FP, p. 375)

Il gioco può essere così concepito come movimento libero e ricco ed esprimere la modalità ontologica della produzione delle individualità come articolazione di rapporti transindividuali. È in questo senso che Merleau-

Ponty può scrivere, proprio in relazione allo *Spielraum*, che «[t]utte queste ricerche convergono fra di loro: è l'essere grezzo, l'essere della percezione che permette di comprendere 1) come possa esistere (nuova fisica) un essere che non sia nucleo duro; 2) come in esso possano venire a delinearsi delle configurazioni di macrofenomeni di un altro livello: gli esseri viventi; 3) come tali corpi possano essere carne» (N, p. 325).

Nelle pagine che seguono proveremo, allora, a seguire questa pista.

Vincoli e improvvisazione

Quando discute della capacità dell'animale di mettere in atto comportamenti che non gli sono usuali e, per così dire, connaturati, Merleau-Ponty parla di "improvvisazione". Questo uso lessicale, non notevolmente ricorrente, pure è fortemente significativo. In una visione meccanicistica – ma lo stesso vale per l'intellettualismo –, non c'è spazio per l'improvvisazione.

Si può dire che ciò che distingue l'animale dalla macchina sia la sua capacità di attuare comportamenti per i quali non possiede *un dispositivo prestabilito* e così, per esempio, ricorda Edelman (2004, p. 38), «cellule diverse possono svolgere la stessa funzione e la stessa cellula può, in momenti diversi, svolgere funzioni diverse in gruppi neuronali diversi». In altri termini, la vita è caratterizzata da una certa forma di ambiguità, di apertura di fronte allo stimolo, dunque di capacità di improvvisare di fronte al domandare, continuamente rinnovato, del reale.

Così Edelman:

Secondo questi modelli [computerizzati del cervello e della mente], i segnali provenienti dall'ambiente trasmettono informazioni non ambigue, una volta che si sia provveduto a eliminare il rumore o a tenerne conto in qualche modo. Questi modelli presuppongono che il cervello sia dotato di un insieme di programmi o procedure efficaci, che sono in grado di modificare gli stati basandosi sull'informazione trasmessa dal punto di vista funzionale. Sono modelli istruttivi, nel senso che presumono che l'informazione proveniente dal mondo istruisca la formazione delle risposte appropriate sulla base di deduzioni logiche. *Ma non è affatto vero che i segnali che arrivano al cervello non sono ambigui* – il mondo non è uno spezzone di nastro con una sequenza fissa di simboli che il cervello può leggere. Come ho già detto, l'insieme dei circuiti del cervello reale, con la sua ricca variabilità, rappresenta una grossa sfida per questi modelli del

cervello. (Edelman 2004, p. 29, corsivo mio)

Questa variabilità è riscontrabile, per esempio, nella capacità animale di rispondere in modi differenti a uno stesso oggetto, se si presenta in contesti diversi: di usare quell'oggetto in un modo o nell'altro a seconda della domanda cui l'animale è, in una data situazione, chiamato a rispondere. Capacità che manca alla macchina: è quello che, nell'intelligenza artificiale, si definisce *frame problem*. La macchina non possiede una capacità creativa, e di rilevamento di senso, che le permetterebbe di reagire diversamente a due *input* identici, sulla base del riconoscimento di due contesti diversi: essa non sa «decifrare il mondo» (Edelman 2004, p. 41), è cieca di fronte al senso, incapace di gestire la novità, «è in grado – scrive Merleau-Ponty - di fare soltanto quelle operazioni per le quali è stata costruita; e l'idea di una macchina che fosse capace di rispondere a una varietà indefinita di stimoli è contraddittoria» (SC, p. 101).

Il cervello, invece, ma diciamo anche il corpo, «reagisce agli ambienti ricchi di novità costruendo autonomamente risposte che seguono certi schemi generali. Ma non come farebbe un computer – utilizzando regole formali governate da istruzioni esplicite, non ambigue, o dai segnali in entrata. Ancora una volta, con sentimento: il cervello non è un computer e il mondo non è uno spezzone di nastro.» (Edelman 2004, p. 32).³²

Vi è, nel vivente, un principio di indeterminazione³³, in virtù del quale esso non è necessitato a un comportamento prefissato da una qualche natura che lo preceda. Al limite, sarebbe proprio questa indeterminazione a essergli

³² Così, per esempio, Edelman (2004, p. 44) ritiene che la memoria non sia rappresentazionale, ovvero che essa non conservi un codice statico registrato per ciascuna azione, ma sia piuttosto «una proprietà di interazioni non lineari degenerate in una rete multidimensionale di gruppi neurali». Questo è il senso della definizione di coscienza come “presente ricordato” (*passim*), che sottolinea l'interazione dinamica tra memoria e percezione in atto che dà origine alla coscienza.

³³ L'uso lessicale dice qualcosa dell'interesse di Merleau-Ponty per gli sviluppi della fisica del Novecento e per il lavoro di Heisenberg. Su questo, si confronti De Fazio 2014

essenziale: e così, le caratteristiche fisiche e comportamentali dell'uomo – la posizione eretta, il pollice opponibile, il linguaggio – devono rifarsi in ogni nuovo nato. La configurazione attuale dell'individuo si situa alla confluenza di necessità e contingenza, «è il mutamento della contingenza in necessità attraverso l'atto di ripresa» (FP, p. 239)³⁴

E lo stesso si dirà delle caratteristiche di una specie, e anche dell'assetto di ciascuna cultura (N, pp. 276-277).

Confrontandosi con uno dei suoi maestri, Paul Valéry, Merleau-Ponty conduce una riflessione sull'idea di *implexe*, che esprime proprio questa fondamentale eventualità della vita. «L'*implexe* ≠ autre penseur en nous qui saurait ce que nous ignorons. Autre agent. C'est ce qui en nous est capable de répondre à des sollicitations d'une manière dont nous ne nous serions pas crus capable», appunta Merleau-Ponty (RL, p. 131). Un altro me, *in* me, ciò per cui io sono eventuale. Una virtualità, dunque, uno specchio delle nostre latenze e al contempo l'emergenza di esse, manifestazione di una prassi ricca, che tiene aperto il proprio sguardo sulle alternative inesprese, ma esprimibili. L'*implexe* è la costituzione di un *habitus* mediante una memoria sedimentativa che orienta il soggetto senza determinarlo, ma, al contrario, attivandone le pluralità. Esso «si inserisce in questo spazio della soggettività lasciato aperto da tutti questi elementi non necessari ma che al contempo sono fondamentali per la determinazione del soggetto» (Crescimanno 2006, p. 69). Non, dunque, ricerca di una strada a cui restare fedelmente ancorati, ma attivazione di possibilità. Si badi, però, che non si tratta di semplice vuoto, ma di latenza, di “vuoto-in-cui” (Papparo 1990, p. 142). Proprio la maturazione di un *habitus*, l'*impraticarsi* dice Merleau-Ponty, è la condizione della spontaneità dell'improvvisazione (si pensi a quel paziente di Goldstein che teme il disordine in quanto condizione di libertà, di possibilità totale, e a come egli rifugga il vuoto assoluto che il disordine,

³⁴ Su questo, cfr. anche Bateson (1984, p. 71): «Con il ritorno all'uovo, ignorante e prodotto in serie, la specie, che non si arresta, sgombra ancora una volta la propria memoria e si prepara ad accogliere il nuovo.»

aprendo alla possibilità di infinite alternative, costituisce)³⁵. È la possibilità di un incrocio di contingenza e necessità, uno spazio aperto al di qua dell'orizzonte che lo delinea e lo contiene.

Parlare di un organismo che è definito dalla compresenza di limite e libertà (Ceruti 2009) significa concedergli un margine d'azione, di creatività, che non annulla il carattere vincolante dell'ambiente, della conformazione del corpo, dell'interscambio con gli altri viventi.

Questa idea è tematizzata da Goldstein come *venire a patti* (*coming to terms*) del soggetto con la situazione: l'organismo riorganizza continuamente se stesso e il proprio mondo in funzione delle proprie possibilità e necessità; e, nel caso di pazienti con lesioni cerebrali, sui quali il neurologo concentra le proprie osservazioni, in funzione del *deficit* e dell'esigenza di evitare situazioni catastrofiche cui il *deficit* rischia di esporli.

Quel paziente che, in seguito a una lesione cerebrale, esibisce una tendenza maniacale all'ordine si costruisce un mondo, esattamente come fa ciascun soggetto sano: i cosiddetti "sintomi" non sono che una declinazione particolarmente chiara e più facilmente osservabile, di una risposta espressiva all'ambiente riscontrabile in *ogni* organismo.

Il paziente di Goldstein dimostra un bisogno di ordine che al soggetto sano appare rigido: è una tendenza riscontrabile, avverte il neurologo, in molte persone che abbiano subito un danno cerebrale. Il paziente si costruisce dei limiti: egli organizza l'ambiente circostante in modo quasi ossessivo, perché avverte, seppure inconsciamente, il pericolo cui è esposto a causa del

³⁵ «Supponiamo che un paziente abbia appena terminato di scrivere su un foglio di carta. L'esame è finito. Io prendo la matita e distrattamente la depongo sulla pagina, che per caso si trova in posizione obliqua rispetto agli angoli del tavolo. Come se ne accorge, il paziente rimuove la matita, mette il foglio in linea con il margine del tavolo e riposiziona la penna per quanto possibile parallelamente al bordo della pagina. Se a questo punto, senza commentare, sposto di nuovo la matita rimettendola in posizione obliqua sulla carta, il soggetto può ancora una volta, sempre che abbia osservato, ricollocarla in maniera identica a come ha fatto precedentemente. Il giochino può essere ripetuto svariate volte [...] Il "disordine" è insopportabile per lui.» (Goldstein 1934, p.46)

proprio *deficit*: sta cercando di evitare ciò che Goldstein chiama una *situazione catastrofica*, ovvero una condizione con cui egli non saprebbe, in qualsiasi senso, misurarsi adeguatamente. La presenza di limiti mette il soggetto a riparo da quell'assoluta libertà che egli non saprebbe e non potrebbe gestire:

Disordine significa una combinazione di elementi che costringe il soggetto ad adottare non semplicemente un unico e ben definito criterio, tipo "la disponibilità di oggetti", ma diversi e numerosi criteri di scelta. L'assoluto disordine, se mai fosse possibile, non imporrebbe alcun vincolo sulle scelte dell'individuo, lasciandogli piena libertà d'iniziativa. (Goldstein 1934, p. 43)

Dunque l'organismo *contrae* il mondo per adattarlo alla propria condizione. Goldstein conosce e commenta Jakob von Uexküll. Del 1933 è *Ambienti animali e ambienti umani*, testo in cui il padre dell'etologia delinea la propria nozione di mondo-ambiente: il vivente è in rapporto solo con alcune parti dello spazio fisico entro cui si muove: queste gli si presentano come cariche di un interesse vitale e affettivo; con esse il vivente intreccia una trama di relazioni e dunque l'*Umwelt* è qualcosa di differente dallo spazio geometrico, oggettivo (Guidetti 2013). Anzi, essa non è neanche propriamente spazio, ma piuttosto un mondo fenomenico, che risulta non solo dalla percezione, ma anche dalla capacità operativa dell'organismo: «[l]a *Umwelt* non è l'ambiente percepito più di quanto sia l'ambiente nel quale posso compiere alcune azioni» (Carapezza 2013).

Dall'altro lato, il vivente si adatta esso stesso al proprio ambiente, si riorganizza nel proprio rapporto con esso³⁶. Un esempio notevole di una

³⁶ Cfr. anche Sacks 1995, p. 209: «Fino a che punto siamo gli autori, i creatori, delle nostre esperienze? Per quanto strano possa sembrare, gli effetti di una privazione percettiva totale come la cecità possono fare luce su queste domande. Perdere la vista, soprattutto in età adulta, pone l'individuo di fronte a un'impresa di immense proporzioni, che minaccia di

simile messa a punto è quello, che ho già citato, dello scarabeo stercorario che deambula, quando è sano, *sempre* con un'andatura ambiale, e nel caso di amputazione di una o più falangi, usa alternativamente l'ambio e il trotto, a seconda dell'ambiente in cui si trova (Goldstein 1934, pp. 198-199).

Il caso è ripreso da Merleau-Ponty:

i movimenti del moncherino che rimane e quelli del corpo nel suo insieme non sono una semplice continuazione di quelli del cammino normale; rappresentano un modo nuovo di locomozione, una soluzione del problema che si pone soltanto ora, con la estirpazione. Questa riorganizzazione del funzionamento di un organo (Umstellung) si produce soltanto quando sia resa necessaria dalla natura del suolo [...] La riorganizzazione del funzionamento non è dunque messa in atto automaticamente con la ablazione di una o più falangi, come sarebbe se si trattasse di un dispositivo prestabilito di soccorso; questa riorganizzazione non si verifica che sotto la pressione delle condizioni esteriori, e siamo indotti a pensare che si tratti di un'organizzazione improvvisata. (SC, p. 46).

L'organismo, dunque, esibisce la capacità di far valere la propria libertà rispetto a un limite: nel fatto che il problema sia nuovo, che si venga a creare solo col sopraggiunto *deficit*, uno spazio è restituito alla contingenza: lo scarabeo avrebbe potuto non incontrare mai l'amputazione delle zampe, nel qual caso mai avrebbe esibito la capacità di trottare. Rispetto a un problema cui non era destinato dalla propria natura, l'animale dimostra una capacità, quasi inventiva, di riassetarsi (Amoroso 2016). Un vivente così pensato non è macchina almeno quanto esso non si costituisce come libertà

sopraffarlo: una volta che il suo vecchio mondo è andato distrutto, infatti, costui dovrà trovare un nuovo modo di vivere e di organizzare la propria realtà.».

E Merleau-Ponty (RL, p. 130) : «Passage de l'arbitraire au «nécessaire» – Déjà dans vision: diplopie réduite, parce que ma «machine à voir» arrange les yeux sous sollicitation des images; les yeux et la chose vue fonctionnent comme un seul système qui va vers sa plénitude»

assoluta.

Superman o la libertà

In un acuto capitolo di *Giocare per forza*, Bencivenga riflette sulla diffusione tra i bambini – ma la questione riguarda in forme di poco differenti anche gli adulti – della tendenza a prediligere giocattoli acquistati nei centri commerciali ai giocattoli improvvisati che essi potrebbero trovare, anche piuttosto facilmente, in casa. Cosa debba significare questa scelta e cosa possa dirci dello status del gioco nella società occidentale contemporanea è la questione attorno a cui Bencivenga (2001, p. 62) conduce la propria interrogazione. «L'osservazione forse più penetrante in proposito – scrive – è quella fatta da mio figlio, mentre cercavo di convincerlo a usare uno scialle come mantello di Superman. [...] il piccolo mi fece notare che lo scialle, molto semplicemente, *non era* il mantello di Superman.»

La dichiarazione del bambino è assai più significativa di quanto possa sembrare di primo acchito. Superman non esiste, e probabilmente egli ne è ben consapevole: eppure ritiene esista un *vero* mantello di Superman e che questo mantello non perda nulla della sua *verità* per il fatto di trovarsi affiancato a un'altra ventina di mantelli identici, allineati nello scaffale del centro commerciale. Che il bambino lo preferisca a uno scialle trovato in casa e adattato al gioco può dipendere da varie ragioni: il mantello comprato al centro commerciale somiglia un po' di più a quello che ha visto indossare dall'eroe nel fumetto; i suoi amici possiedono quello stesso giocattolo e egli vuole adeguarsi alla moda comune.

Resta da spiegare, però, perché il bambino difenda con convinzione l'idea, che sa bene essere illusoria, che il mantello del centro commerciale sia *quello vero*. Il fatto è, spiega Bencivenga, che il mantello del centro commerciale non è *nient'altro che* mantello di Superman: non possiede un'altra funzione che disturbi la rappresentazione del vestimento dell'eroe, non è, cioè, mantello di Superman *e* scialle trovato in soffitta: esso è solo ed

esclusivamente ciò che deve rappresentare durante il gioco, non ha una funzione ulteriore a cui tornare quando il gioco sarà terminato. In altri termini, esso non possiede lo spettro dell'alterità.

Vi è dunque una perdita dell'eventualità: l'orizzonte si chiude attorno al bambino e al suo vero mantello di Superman con la sua garantita verità da centro commerciale. Il bambino che rifiuta lo scialle rinuncia all'elaborata capacità di esprimere la virtualità, di farla emergere dal suo spazio di latenza: egli vuole un bastone che sia solo bastone, che non contenga traccia dell'essere stato, ed essere ancora, contemporaneamente, ramo d'albero, per usare un esempio classico.

Allora, a questo proposito, mi sembra interessante tornare a una pagina del giovane Merleau-Ponty, sulla capacità simbolica. Poco conta che qui Merleau-Ponty la attribuisca soltanto all'uomo: la estenderà, nel corso della propria produzione con sempre maggiore convinzione, all'animale non umano.

Ciò che definisce l'uomo non è la capacità di creare una seconda natura – economica, sociale, culturale – al di là della natura biologica, ma piuttosto la capacità di superare le strutture create per crearne altre. E questo movimento è già visibile in ciascuno dei prodotti particolari del lavoro umano. [...] se la scimmia raccoglie un ramo per raggiungere un suo scopo ciò significa che è in grado di assegnare un valore funzionale ad un oggetto della natura. Ma [...] si è visto che il ramo d'albero, una volta diventato bastone, per la scimmia non è più un ramo; il che significa che non è mai stato posseduto come strumento nel senso pieno della parola. [...] Al contrario, per l'uomo il ramo di un albero diventato bastone rimarrà appunto un ramo-d'albero-diventato-bastone, una stessa «cosa» in due diverse funzioni, che riesce «a lui» visibile in una quantità di aspetti. Questo poter scegliere di variare i punti di vista gli consente di creare strumenti non sotto la pressione di una situazione di fatto, ma per un uso virtuale (SC, p. 192)

Se il mantello scelto dal bambino possiede, rispetto allo scialle proposto dal padre, una minore distanza dal mantello di Superman raffigurato nel fumetto - e ciò, come si è visto, non solo e non tanto in virtù di un indice più o meno alto di somiglianza con l'originale -, bisogna ammettere che il bambino scoprirebbe un gioco ancor più ludico se accettasse di vivere nel più ampio spazio d'illusione richiesto dallo scialle, in quel margine che distanzia l'ombra della funzione consueta dell'oggetto e l'apparizione della sua funzione ludica. La distanza tra l'originale e il sostituto è infatti esattamente lo spazio dell'illusione nel suo senso letterale di *ingresso nel gioco*.

Mi sembra che si tratti di ciò che Huizinga dice del guastafeste, generalmente accettato con minore tolleranza da una comunità che gioca, rispetto al baro, poiché quest'ultimo riconosce al gioco il suo status, non lo mette in dubbio, dunque non rompe la magia dell'attività ludica: non rispetta le regole del gioco, nondimeno si muove all'interno di esso. Il guastafeste, invece, è il nemico giurato del gioco: colui che fa uscire i compagni dalla dimensione in cui si erano calati, distruggendo l'illusione e, dunque, precisamente, conducendo il gruppo al di fuori del gioco, nullificando l'investimento di senso che i compagni sono impegnati a portare avanti.

Il gioco, per sua natura, richiede questo investimento: il giocatore deve affidarglisi con pienezza. Il bambino che non vuole giocare con lo scialle teme di essere incapace di questa immersione che vuole farsi totale, teme la libertà come la temeva il paziente di Goldstein, in quanto essa offre la faticosa facoltà di scegliere cosa vedere - lo scialle familiare o il mantello dell'eroe -, minacciando, così, di incrinare la superficie perfetta dell'illusione e di costituirsi come guastafeste.

Ma il gioco è tanto più tale, quanto più sa vincere questa minaccia. Così, continua Bencivenga, se oggi non riusciamo a godere appieno dell'illusione offerta dai primi esperimenti cinematografici, e sorridiamo bonariamente quando, in un vecchio film, notiamo un'ingenuità tecnica - un video che

scorre dietro un'auto ferma, a simularne la corsa sulla strada -, è perché l'affinamento degli espedienti tecnici ha diminuito la nostra capacità di entrare nel gioco dell'illusione.³⁷

Riferisce Huizinga:

Gli etnologi sono, credo, d'accordo nel dire che la mentalità dei partecipanti e degli spettatori alle grandi feste religiose dei selvaggi non è una mentalità improntata ad esaltazione e illusione assolute. Una retro-coscienza del «non essere vero» non vi manca. [...] Gli uomini raccontano delle frottole alle donne intorno a ciò che avviene nel sacro bosco delimitato [ma] neppure le donne credono ciecamente. Sanno esattamente chi si nasconde dietro tale o tal altra maschera. Eppure si eccitano oltremodo quando la maschera si avvicina a loro in atteggiamento minaccioso, e scappano in confusione e strillando. [...] I primitivi sono, incantatori e incantati, contemporaneamente coscienti e vittime dell'inganno. *Vogliono però essere vittime.* (Huizinga 1939, pp. 29-30, corsivo mio)

L'apparente contraddizione nell'atteggiamento delle donne primitive durante la cerimonia si scioglie, commenta Huizinga, se vi applichiamo la funzione del gioco, in cui il primitivo che indossa la maschera totemica è *insieme* canguro e non-canguro.

È un equilibrio delicato, perché l'area del gioco «non può essere facilmente lasciata [...] non ammette facilmente intrusioni» (Winnicott 1971, p. 89), ma allo stesso tempo colui che gioca intravede la realtà esterna e ciò esclude l'abbandono *totale* al gioco. In un tale equilibrio, i primitivi possono

³⁷ Il regista Peter Brook ha fatto della povertà della scenografia il tratto peculiare del proprio teatro. In *The empty space*, oggi pubblicato in italiano come *Lo spazio vuoto*, ma più noto nella sua prima traduzione, *Il teatro e il suo spazio*, Brook ha dichiarato i presupposti poetici – e, si direbbe, filosofici – della propria scelta, sostenendo che un margine di vuoto nella scena, spazio di gioco, sia necessario alla rappresentazione teatrale affinché l'illusione si realizzi.

inorridire di fronte alla presenza minacciosa di maschere dietro le quali sanno bene si nascondano i loro compagni, e il bambino può affermare con sicurezza di avere tra le mani *proprio* il mantello del suo inesistente supereroe preferito. Ma in che mondo questo mantello è il vero mantello, questa maschera il vero dio?

Contestualizzare significa rilevare un universo di significato, per differenza dagli altri universi di significato possibili. Le due scimmie di Bateson (1972) che si battono per gioco devono aver scambiato un meta-messaggio che ha definito quel particolare contesto, che rende chiaro a entrambe che l'occasione dello scontro non è la vera lotta. Ma pure la vera lotta deve essere presente perché il gioco funzioni, il mordere è intravisto con la coda dell'occhio mentre si mordicchia: almeno un secondo universo possibile è posto lateralmente a quello in cui si sceglie via via di vivere. Questo senso di eventualità è ciò di cui parlava Valéry, l'*implexe*, che non è alternativa assoluta – in un'ontologia che contrapponga necessità e contingenza totali; essere e nulla -, ma piuttosto virtualità, latenza, suscettibile di farsi visibile e presente.

A definire l'autentico gioco sono proprio la flessibilità, la capacità di giocare a più giochi e la consapevolezza del fatto che quello a cui si sta giocando non sia l'unico gioco possibile. Emerge così l'idea che il gioco sia una dimensione dell'esistenza, non soltanto un'attività specifica, ma piuttosto l'indice di comprensione, da parte dell'agente, della relatività della propria azione. Al punto zero della scala si collocheranno, allora, quei gesti ai quali l'agente riconoscerà una cieca assolutezza e, al contrario, l'indice ludico crescerà in misura del suo sentire l'*eventualità*. «Intendo rivoluzionare il senso della parola “gioco” - scrive Bencivenga - decidendo che il gioco sia non un'attività specifica («questo è un gioco e quello non lo è») ma un aspetto di *ogni* attività, un suo parametro: il parametro che misura quanta libertà l'attività esprima.» (Bencivenga 2013, p. 63).

Un basso indice di ludicità, in una teoria, in un'azione, in un sentimento, significherà, allora, il misconoscimento del divenire, la fissità che non

conosce alternative compostibili, che non sa vedere «con la coda dell'occhio» (Iacono 2005, *passim*) altri mondi, altri campi, altre determinazioni potenziali del campo; che perde il carattere evenemenziale dell'esistenza, dei ruoli, dei pensieri. Viceversa, entrare nel gioco, cioè muoversi nel campo con consapevolezza della lateralità di eventi, di identità e finanche degli stessi universali (*infra*, p. 210) comporterà un riconoscimento della porosità di tutte le cose, della sinuosità del loro corso, della permeabilità dell'io, dell'ambiguità di ogni percezione, azione, pensiero, che Merleau-Ponty ha indicato come capacità propria al filosofo, la cui virtù è l'andamento claudicante. Non è estraneo a tale riconoscimento dell'ambiguità e dell'alterità, a questo vedere con la coda dell'occhio, il volgere lo sguardo altrove di cui parlava Buytendijk: lo sguardo svincolato dalla necessità biologica, vagante, errante - in entrambi i sensi della parola -, scandaloso, che è lo sguardo della meraviglia.

Buytendijk e Merleau-Ponty sul movimento

L'andamento dell'interesse di Merleau-Ponty per Buytendijk conosce due apici agli estremi del percorso filosofico del francese. I riferimenti più numerosi a Buytendijk si trovano, infatti, nella *Struttura del comportamento* e nelle bozze e nelle annotazioni preparatorie a *Être et monde*, la cui stesura avviene nel 1959, congiuntamente a quella de *Il visibile e l'invisibile*, con cui *Être et monde* doveva costituire un'opera sola. Come Emmanuel de Saint Aubert (2016) segnala, Merleau-Ponty riprende in mano la lettura di Buytendijk già nel 1953, e una citazione compare nelle note su *Le monde sensible et le monde de l'expression*.

Vi sono molte affinità tra i due, e Buytendijk è stato, d'altronde, un lettore appassionato di Merleau-Ponty. Scienziato, egli si sforza di sviluppare un'ontologia esistenziale del vivente animale, a partire dall'osservazione delle azioni corporee e delle condotte, in altri termini del comportamento espressivo degli animali, e lavora a una teoria generale della soggettività. Buytendijk durante la Prima Guerra Mondiale ricopre l'incarico di medico in un ospedale militare, ad Amsterdam, ove matura un'esperienza simile a quelle documentate da Goldstein e da Straus, che ugualmente a quelle ha delle importanti ricadute teoriche. Nel 1933, pubblica un libro sul senso del gioco, nel 1953 uno sul calcio, e negli anni Cinquanta elabora una teoria della psicologia animale non riduzionista. Lettore di Husserl e amico di Scheler, nel 1958 scrive un libro di psicologia comparata di impronta fenomenologica, ed è autore anche di un trattato di psicologia animale che porta le tracce dell'ampia influenza della lettura della *Fenomenologia della percezione*, largamente citata su temi quali la causalità e la motivazione, la disposizione affettiva, la percezione. Il primo incontro con l'opera di Buytendijk avviene per Merleau-Ponty tra il 1928, anno della comparsa di *Psychologie des animaux* in lingua francese, e l'aprile 1929, quando Buytendijk è a Parigi per presentare il libro in occasione di una conferenza a

cui Merleau-Ponty assiste. *La struttura del comportamento* farà riferimento, oltre che a *Psychologie des animaux*³⁸, a undici articoli pubblicati dallo scienziato tra il 1931 e il 1935 (Saint Aubert 2016, p. 51).

Buytendijk sostiene l'idea di soggettività animale, affermando che l'animale è un soggetto, in quanto organismo vivente capace di formarsi uno schema biologicamente utile del mondo e di situarsi nell'ambiente mediante l'esercizio delle proprie potenzialità senso-motorie. Se in alcuni momenti della propria produzione è condizionato da una visione privativa della soggettività animale, Buytendijk se ne allontana radicalmente quando analizza alcune posizioni della vecchia psicologia e della psicologia materialista fondata su una distinzione quantitativa vivente-inanimato. Egli sottolinea non soltanto come i fenomeni psichici non possano essere spiegati in modo strettamente causale e non debbano essere confusi con il loro sostrato fisico, ma anche come questi fenomeni non possano essere opposti né dissociati dai fenomeni fisiologici, come avviene negli approcci di tipo psicosomatico, in cui la ricomposizione di psiche e corpo è strutturata su una relazione causa-effetto.

Buytendijk è critico del comportamentismo, e mette in luce come la nozione stessa di comportamento riflesso contenga un'insanabile contraddizione, in quanto l'idea di riflesso rifiuta la spontaneità, sulla quale il comportamento vorrebbe basare la propria definizione. Inoltre, per comprendere il senso del comportamento animale, è necessario integrare la soggettività al campo in cui essa realizza l'unità dei propri gesti. La vita non è una somma di reazioni: l'oggetto della biologia, allora, non può essere lo studio di tutte le reazioni che possiamo ottenere da un corpo vivente, le reazioni possibili, ma deve definirsi mediante l'osservazione di quelle *relazioni* che effettivamente si realizzano, nella singola realtà biologica e nell'essere per così dire *in situazione* dell'animale.

³⁸ Per le opere di Buytendijk farò riferimento alla traduzione francese usata da Merleau-Ponty.

Il fatto che vi sia nell'altro, in questo caso nell'altro animale, qualcosa che mi resta insuperabilmente inaccessibile, non comporta che non si possa parlare in alcun modo della soggettività animale, né che si debba rinunciare a una psicologia comparativa. Il riconoscimento dell'intenzionalità, infatti, non deve essere confuso con la pretesa di introspezione che, per sua natura, non può che indirizzarsi a sé. Ciò che basta a riconoscere un organismo come soggettività è, per Buytendijk, proprio l'esperienza del suo comportamento nel mondo, continuamente variabile, ma che possiamo definire coerente nella misura in cui il corpo è investito di significati *melodici*, per quanto in parte chiusi all'osservatore. Buytendijk sottolinea la necessità di valutare i fatti del comportamento animale con riferimento allo spazio soggettivo, alla corporeità propria, agli atti espressivi, e alle attitudini dell'animale, il quale forma una totalità psicofisica e che è soggetto proprio in quanto si costituisce come tale *unità aperta* sul mondo.

Il tema più denso intorno al quale Buytendijk e Merleau-Ponty si confrontano, e reciprocamente si ispirano e influenzano, è l'intreccio tra movimento e percezione, che condurrà Merleau-Ponty dapprima a parlare di "intenzione di movimento", poi ad avanzare la nozione di "intenzionalità motoria", lettura audace e originale dell'intenzionalità husserliana (Saint Aubert 2005).

Il primo riferimento che Merleau-Ponty fa a Buytendijk relativamente a questo problema è in una pagina della *Struttura del comportamento* in cui si parla di "qualcosa di generale", possiamo dire un tema, una struttura che trasla da una situazione all'altra, da un organo effettore all'altro.

Quando il soggetto a cui sono stati fasciati gli occhi retrocede di un certo numero di passi, questo movimento si registra certo nei centri, non sotto forma di una rilevazione delle contrazioni muscolari che si sono effettivamente prodotte, ma nella forma globale di un certo "spazio percorso", immediatamente traducibile in passi di un'altra ampiezza e diversamente orientati. È appunto questo fattore generale,

non connesso necessariamente ad alcuno dei materiali di comportamento, che regola in modo decisivo le nostre reazioni motrici (SC, p. 37)

Seguono le due citazioni da Buytendijk, la seconda delle quali recita: «Questo spazio è legato al corpo dell'animale come una parte della sua stessa carne. Quando l'animale si muove in questo spazio al quale s'è adattato, una melodia di caratteri spaziali si sviluppa in modo continuo, interessando i diversi ambiti sensori» (Buytendijk 1932 citato in SC, p. 37). La spazialità abitata dal corpo sfugge al calcolo geometrico del posizionamento espresso dalle coordinate cartesiane e si configura come investito non già da un *io penso*, ma da un *io posso*, o da un *io mi muovo* (Saint Aubert 2016, p. 53). È proprio questo modo dello spazio, che fa dello spazio un tema, uno stile, a rendere possibile la traslazione che abbiamo detto. Progetto motorio e movimento non sono che un solo fenomeno, e sono a limite discernibili in quanto modalità diverse di un rapporto globale al mondo che è sorretto dallo schema corporeo.

Un “schéma corporel” ou “postural” nous donne à chaque instant une notion globale, pratique et implicite des rapports de notre corps et des choses, et comme son relèvement sur elles. Un faisceau de mouvements possibles ou de “project moteurs” rayonne de nous sur l’entourage. Notre corps n’est pas dans l’espace comme les choses. (P II, p. 39)

È significativo che quando Merleau-Ponty torna a citare Buytendijk, all'incirca quindici anni più tardi, dopo aver taciuto il suo nome nelle pagine della *Fenomenologia della percezione*, egli lo faccia proprio in un testo (MSME) che mette in discussione l'opera del 1945 e che denuncia l'insufficiente tematizzazione dell'unità di tre temi lì discussi: *a)* lo schema corporeo; *b)* la visione in profondità; *c)* il movimento. Nel rilevare questa

insufficienza, insomma, Merleau-Ponty torna a rivolgersi non a caso a Buytendijk: è il segno di una direzione che il filosofo sta cercando di recuperare. Il foglio 167 del manoscritto, in cui l'autore cita Buytendijk, resta inedito, escluso dai curatori dalla pubblicazione di *Le monde sensible et le monde de l'expression*. La citazione in questione fa riferimento al libro di Buytendijk (1948) tradotto di lì a qualche anno in francese sotto il titolo di *Attitudes e mouvements*, che - come danno testimonianza le note di lettura presenti in *Être et monde* (Saint Aubert 2016) - Merleau-Ponty tornerà a leggere appunto in traduzione nel 1959 potendo meglio comprenderlo.

La scelta delle citazioni che Merleau-Ponty ricopia in questi appunti reca la traccia di una selezione, che permette un inquadramento degli interessi specifici del filosofo, «une étonnante linéarité cachée» che risulta in «un parcours étonnamment merleau-pontien», scrive Saint Aubert (2016, pp. 55-56): perché i motivi ricorrenti delle annotazioni che corredano i passi trascritti sono l'*empiétement* e l'indivisione di percezione e movimento nella spazialità vissuta, che dischiudono al pensiero della carne. Il movimento - con una consonanza di toni meno sorprendente se si pensa che è lo scienziato stesso, e in maggior misura, a essere ispirato da Merleau-Ponty - è descritto da Buytendijk come appartenente «à un monde phénoménal antérieur à la distinction entre le physique et le psychique» (Buytendijk 1948, p. 65).

Discutendo in questo proposito, Merleau-Ponty (EM [184]), che già nel corso su *Le monde sensible* aveva ampiamente tematizzato il movimento attraverso uno studio del movimento visto, e non *proprio*, parla di un'identificazione, di una proiezione (MSME, p. 176) dell'osservatore nell'oggetto osservato. Questo approccio rende conto della definizione della motricità nei termini dell'intenzionalità: lo spettacolo di un corpo in movimento porta la traccia di uno stile, di un comportamento, di un'*allure* del corpo stesso, e questo stile del movimento è dato dall'attribuzione all'oggetto, da parte dell'osservatore, di un progetto motorio, che fa sì che esso sia percepito come “in attività”, mediante una sorta di proiezione

antropologica, per la quale è rivestito della potenza motrice del corpo proprio. Chi *si* muove comprende il movimento *visto* come *vissuto*, riconoscendogli un senso vettoriale, una direzione melodica³⁹, che non è il passaggio attraverso i punti neutri di uno spazio matematico.

Anche Buytendijk (1948, p. 79) esprime l'idea di uno spazio vitale, che è in altri termini una spazialità di situazione (FP) definita come «le champ des relations réciproques réalisées par la perception et l'action» (Buytendijk 1948, p. 80), idea che egli mette in rapporto con l'*Umwelt* di von Uexküll, «la portion du “milieu” avec laquelle l'organisme se trouve en contact immédiat par ses appareils sensibles (*Merkorgane*) et moteurs (*Wirkorgane*)» (Buytendijk 1948, p. 80).

Come si vede, l'attenzione di Buytendijk è volta al riconoscimento della fondazione dell'unità del rapporto soggetto-mondo sull'unità del sistema sensomotorio. Allo stesso tempo in cui l'organismo percepisce, esso organizza un movimento, e viceversa questo movimento determina la forma dell'immagine tattile, imprime la percezione (Buytendijk 1948, p. 92)⁴⁰. Il soggetto mette a punto i propri movimenti adattandoli alla situazione spaziale e allo scopo da raggiungere, e questo scopo è dato nello stesso tempo in cui è dato il punto di partenza, ma esso agisce come futuro (Buytendijk 1948 p. 90): per meglio dire, esso si distanzia dal qui e ora mediante uno scarto che viene continuamente attraversato dall'organismo in movimento. L'organismo vive proprio nello spazio-tempo di questo scarto.

Il termine “scarto” entra nel lessico merleau-pontyano a partire dal corso su *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Se già in *Fenomenologia*

³⁹ L'esempio della melodia, che non può essere ridotta alla giustapposizione dei suoni che la compongono e che trasposta in un'altra scala mantiene la sua riconoscibilità, è di von Ehrenfels (1890, pp. 249-292).

⁴⁰ Non che il soggetto venga in qualche misura *prima* rispetto al mondo. Buytendijk riprende la nozione di von Uexküll per farne un *a priori*, e questa caratterizzazione è criticata da Merleau-Ponty in EM [184]. Cfr. Saint Aubert 2016, p. 62 e ss. Per Merleau-Ponty lo spazio non precede né segue la relazione sensomotoria che il vivente vi intrattiene: esso è un darsi immediato dentro quella relazione.

della percezione, il senso si collocava a un livello fondamentale, originario, del nostro rapporto con le cose, l'opera non compiva il superamento di un dualismo di fondo tra percezione ed espressione, tra oggetto e soggetto, o almeno, l'elaborazione di questo superamento sembrava all'autore ancora insufficiente.

Il mondo percepito, si legge nelle note del 1953, suppone già la funzione espressiva, in virtù dell'unitarietà del sistema sensomotorio. Noi siamo presso il mondo in virtù di un rapporto espressivo con esso e, in particolare, di un rapporto espressivo tra i sensibili e l'apparato percettivo. La percezione è, infatti, sempre espressione del mondo, in quanto coglie l'emergenza di un senso delle cose. Con "senso" si deve intendere anzitutto proprio questa delineazione vettoriale, ciò che intendiamo, cioè, quando ad esempio parliamo di una strada a doppio senso.

Il medesimo corpo, che risponde agli stimoli che gli si presentano, altrettanto e nel medesimo gesto, si muove, ritorna sul mondo per significarlo e designarlo. Viceversa i sensibili parlano un certo linguaggio che il percipiente comprende come se esso entrasse nel suo apparato percettivo e stabilisse un patto linguistico tacito, latente, strutturale. La percezione avviene per una prassi che investe gli oggetti di uno strato di senso, che è come la modulazione di una certa dimensione.

Come abbiamo visto, già nella *Struttura del comportamento*, sulla base degli studi psicologici degli anni Trenta e a partire dal contributo di Buytendijk, Merleau-Ponty aveva rilevato l'unitarietà della struttura percettiva e di quella motoria; e nella *Fenomenologia della percezione* distingueva una spazialità di situazione, entro cui, soltanto, il nostro corpo si muove e che ci è data affettivamente, da una spazialità di posizione, geometrica, scevra da questo rapporto espressivo. La nostra apertura al mondo, si diceva in quelle pagine, è resa possibile dalla corporeità, e particolarmente dal darsi in noi di schemi motori. La novità che Merleau-Ponty introduce a partire dai primi anni Cinquanta è nella dimensione desiderativa del movimento, che è inteso ora molto più esplicitamente come

spinta intenzionale verso le cose, ciò che permette di introdurre l'idea di "scarto".

La prossimità con il mondo - si tematizza in queste pagine anche la *vision en profondeur* (*supra*, p. 34) - è data dalla dimensione di progettualità che investe la potenza motrice, orientando e illuminando la percezione: il movimento è il prolungamento del mio corpo nel mondo o la messa in campo di quella dimensione ontologica che fa sì che il mondo sia prolungamento del mio corpo e che nel mio corpo vi sia prolungamento del mondo. Ciò contrariamente alla coscienza classicamente intesa, nella quale Merleau-Ponty legge il paradosso di una vicinanza e di una distanza assolute rispetto agli oggetti: vicinanza, perché niente separa la coscienza classica dagli oggetti, che essa coglie in modo chiaro e distinto; distanza, perché si tratta sempre soltanto di un "sorvolo" di quegli oggetti, mai di un'autentica relazione.

La profondità non è visibile come tale e sfugge a ogni riduzionismo, per il suo essere legata indissolubilmente proprio alla nostra capacità di muoverci attraverso lo spazio. Noi non vediamo *la* profondità: piuttosto, essa, che si presenta e sfugge, che non è mai definitivamente data ma che pure sembra avere un carattere di preesistenza, risuona nella carnalità della nostra percezione. Il mondo percepito presenta delle lacune e ci invita a colmarle, cosicché noi articoliamo il sensibile secondo significati e architetture di simboli che lo trascendono, ma che sono già all'opera in esso.

La profondità è la risultante del rapporto espressivo che l'uomo intrattiene con il mondo, della nostra tensione verso le cose, e possiede la complessità dell'intreccio tra percezione e movimento: la percezione della profondità o, meglio, la visione *in* profondità mette in opera una sintesi d'esistenza, ben diversa dalla sintesi intellettuale segnata dal fronteggiamento e dal sorvolo del mondo, che ha guidato la tradizione moderna. Né distanza, né prossimità assolute, dunque, ma un sistema di equivalenze che si stabilisce tra il nostro schema corporeo e la struttura dell'essere sensibile, che ci avvicina alle cose; e, al contempo, un continuo sfuggimento, un inseguimento del

sensibile da parte del senziente, uno sconfinamento, l'*empiétement*, che in quanto è anche "invasione", sembra offrirsi sin sul piano dell'animalità: «"l'empiétement", figure très animale (empiéter sur le territoires d'un autre)» (Saint Aubert 2016, p. 60).

Il movimento percepito allo stato nascente è sempre un movimento che va da qualche parte. Il che è assurdo per il fisico, che definisce il movimento attraverso i suoi antecedenti. Il movimento percepito è un movimento che va piuttosto dal suo punto di arrivo al suo punto di partenza. Non è solo un tragitto già fatto e neppure un tragitto che sarà, ma un tragitto che sta per avvenire. È il cogliere l'imminenza di ciò seguirà in ciò che è già cominciato. L'imminenza è la caratteristica strutturale del movimento percepito. La totalità colta non è al di là dello spazio e del tempo, è percepita come scavalco di ciò che attraversa lo spazio e il tempo. (N, p. 226-227)

Merleau-Ponty, indicando la percezione e la motricità come dimensioni d'animazione, indica come l'animalità sia anzitutto corporeità, un certo modo di essere corpo. Avere/essere un corpo significa avere una capacità di gestualità espressiva, fondata sulla diacriticità del senso (tutta la percezione è l'intervento di una figura su uno sfondo, di una figura che è sfondo a sua volta per un'altra) e sulla differenziazione tra corpo e mondo, tra questo luogo e quest'altro, che è esattamente ciò che permette al mio corpo di sconfinare nei luoghi che attraversa, negli altri corpi, e in altri modi del suo stesso divenire. Non soltanto in altri modi del suo divenire nel tempo, ma anche, come vedremo, nel suo divenire "in sovraimpressione" nel presente del gioco, che stratifica l'esistenza del corpo permettendogli di modularsi in più modi nello stesso tempo.

Lo scandalo biologico dell'allegrezza

Un elemento presente in ogni definizione di gioco è l'idea che esso sia finalizzato a se stesso, dunque gratuito. Guardiamo, per esempio, a Huizinga, che, da un lato, sottolinea come esso sia «indispensabile all'individuo, in quanto funzione biologica, ed indispensabile alla collettività per il senso che contiene»; dall'altro, ricorda che «[t]utti gli studiosi sottolineano il carattere disinteressato del gioco. Non essendo “la vita ordinaria”, [esso] sta al di fuori del processo di immediata soddisfazione di bisogni e desideri» (Huizinga 1939, p. 12).

Riferendoci alla gratuità di un'azione non sottintendiamo che l'azione non possa essere utile o che debba restare senza conseguenze: intendiamo, piuttosto, che essa non abbia un fine immediato fuori di se stessa o, più genericamente, che non si presenti come la strada più immediata per il raggiungimento di un certo fine, e che contenga una ricchezza che non permette di ridurla ad azione indirizzata a uno scopo biologico specifico. Questa ricchezza di forme è talvolta pericolosa per l'animale: pensiamo, ad esempio, al mimetismo, che non di rado espone al rischio di morte e che si spiega assai meglio in una dimensione di mutualità dell'animale con l'ambiente che in un'ottica finalistica (Firenze 2013).

La gratuità, l'assenza di orientamento verso uno scopo, l'impulso confuso o sovrabbondante, l'originalità, la mancanza di equilibrio e l'incoerenza sono, per Buytendijk (1920), i doni giovanili del gioco. Il gioco sfugge al dominio della necessità biologica e del finalismo utilitario, si rivela come un segno, un'ombra di libertà nella sfera vitale. Questo sconfinamento al di fuori delle necessità biologiche non comporta un declassamento della dimensione corporale: il rapporto affettivo con il mondo si fa nella partecipazione corporale del soggetto al campo in cui si muove, nella tensione del corpo verso un altro corpo, umano, animale, inanimato. Si tratta di un legame erotico, non perché esso debba avere necessariamente un rapporto diretto

con l'elemento sessuale, ma nel senso in cui Merleau-Ponty poteva parlare della percezione tutta nei termini di un *accoppiamento* del corpo con le cose. Nell'animale come nell'uomo si osserva spesso la gioia del prendere parte corporalmente a forme e qualità. Nel gioco, l'animale è in rapporto non esclusivo con ciò che ha una valenza strettamente biologica, ma allo stesso tempo il gioco stesso ha a che fare con la sua sfera vitale. L'occupazione ludica è una relazione con ciò che, nella biosfera, è per l'animale senza importanza ma non senza interesse, e in questo rapporto non c'è che scoperta gratuita.

Buytendijk (1920) ha dedicato pagine interessanti alla libera esplorazione operata dalla mano del primate. Con la posizione eretta, essa, affrancata da condizioni biologiche cui sarebbe asservita per necessità vitale, libera, vacante, vuota, è dunque disponibile a un commercio non determinato con gli oggetti materiali, che divengono, letteralmente, a portata di mano. La mano libera lavora per se stessa, diviene strumento dei suoi propri scopi, e non esercita soltanto una funzione tecnica, ma suscita un'esperienza erotica potenzialmente illimitata, che rivela all'individuo il proprio corpo e quello altrui, apre a un rapporto di aderenza con l'oggetto, in cui il soggetto si trova impegnato interamente. L'esplorazione tattile è come una danza, un insieme senso-motorio costituito in virtù di una coerenza, di una correlazione con le cose: la manipolazione è uno scambio simpatetico di movimenti attivi e passivi, ed è mediante questo scambio che il soggetto entra gioiosamente in contatto con il mondo.

Buytendijk ha concepito l'attività animale come una *relazione di senso* col mondo, come movimento espressivo. In ogni movimento, dei fattori espressivi sono in gioco, e non si può vedere nell'espressività gratuita - come vorrebbe un certo darwinismo - le vestigia di un'azione utile e finalizzata caduta in disuso, degradata. Al contrario, il movimento espressivo è il fatto primario: esso ha il senso di un'interruzione, di una separazione e insieme di un'associazione tra il soggetto e il suo mondo; instaura un'unità fluida, organica, in continua trasformazione, tra l'animale

e l'ambiente.

Nella dimensione in senso lato ludica, l'animale, non più univocamente determinato dall'ambiente, vi si rapporta senza intrattenervi alcuna relazione strutturale infrangibile, assoluta, che non si possa sciogliere mediante l'esercizio libero della vista, del tatto, dell'odorato. L'animale può guardare un oggetto o volgere lo sguardo altrove, occuparsi gratuitamente delle cose, senza intenzioni precise. Questa funzione è massimamente visibile nel gioco propriamente detto. Lo scimpanzé che lascia filtrare la sabbia tra le dita, che giocherella con essa, la tratta come un oggetto manipolabile e ludico, proprio come fa l'uomo: in quel gesto, la sabbia dello scimpanzé è la medesima - vale a dire che possiede lo stesso senso - della sabbia che l'uomo fa filtrare tra le dita (Buytendijk 1920). In questa presa di contatto con l'ambiente, mediante cui l'animale elabora a poco a poco il suo specifico modo di correlazione con esso, vi è un'unità intima e diretta che rende disponibile alla scoperta lo spazio abitato e che fa sì che il soggetto partecipi alla struttura dinamica degli eventi: la situazione diventa sua.

Così, per Darwin gli uccelli canterebbero per assicurare la riproduzione, il loro canto essendosi sviluppato nel corso dei secoli in virtù di una sollecitazione sessuale, ma la più semplice osservazione ci insegna che gli uccelli cantano ben più frequentemente e in molte più occasioni di quanto questa lettura possa spiegare. Per meglio dire, la spiegazione darwinista non esaurisce la dinamica espressiva dell'animale. In questo senso possiamo dire, con Merleau-Ponty (N, p. 275), che i ventisette tipi di parata sessuale delle ventisette specie di granchi delle isole Barnave presentino una ridondanza che autorizza a definirli in una certa misura gratuiti. Il canto e la danza, come il gioco, non sono primariamente dominati da ragioni di utilità, finalistiche: su un piano esistenziale, essi esprimono una tendenza all'espansione propria a tutte le forme di vita, che si esprime come impulso primitivo primordiale, come movimento spontaneo. Il corpo, spazio eminentemente espressivo, talvolta «si limita ai gesti necessari per la conservazione della vita, e, correlativamente, pone attorno a noi un mondo

biologico; talvolta, giocando su questi primi gesti [...], manifesta attraverso di essi un nuovo nucleo di significato: è il caso delle abitudini motorie come la danza» (Merleau-Ponty N, p. 202).

Se dunque per Darwin il comportamento deriva da un *ultimatum* che l'ambiente impone all'organismo, per Merleau-Ponty (N, p. 223) - con Coghill (1929) - «il comportamento non è né un semplice effetto architettonico né un insieme di funzioni, è qualcosa [...] che è al di là dei suoi possibili immediati». Sembra che l'organismo presenti una fioritura di forme, un'abbondanza espressiva, che fanno somigliare il suo agire più a un vagabondare che a un camminare diretti verso mete biologiche. Lo stesso istinto è spiegato da Merleau-Ponty come una certa tensione che abita l'animale, che se trova i suoi evocatori nell'ambiente, non trova i propri scopi che in se stesso: è un'attività per il piacere. Merleau-Ponty (N, p. 281) ricorda il caso, riferito da Lorenz, di un airone, che prima dell'età in cui è capace di nidificare, compie e interrompe alcuni dei gesti della nidificazione. Così facendo, l'animale esprime e sfoga una tensione che non è rivolta verso l'oggetto, ma che trova in quell'oggetto una valvola di sfogo. È chiaro che anche il piacere o lo scaricare una tensione possono valere da scopi: quel che qui conta per definire un'attività gratuita, è, lo ripetiamo, che essa sia qualcosa di più che orientata alla conservazione delle funzioni biologiche minime che garantiscono la sopravvivenza e la riproduzione. È ciò che Buytendijk (1920) chiama lo scandalo biologico dell'allegrezza. L'allegrezza, l'esuberanza sono essenzialmente ricchezza, *surplus*, superfluo, e dunque inspiegabili in un quadro deterministico.

Buytendijk distingue, allora, due domini: quello della necessità biologica, inambiguo, e quello della gratuità, ambiguo, attribuito soprattutto all'umano ma le cui frontiere restano di difficile delineazione. Bisognerà compiere un ulteriore superamento di questa classificazione e riconoscere come nessuno stimolo sia del tutto estraneo all'ambiguità (*supra*, p. 146). Ciò che distingue l'animale dalla macchina sono, infatti, proprio la sua dimensione relazionale e la capacità di flettere le proprie dotazioni alla sfida della

continua novità del reale, la gestione, sempre da rinnovarsi, di un margine di indeterminatezza (Marchesini 2002; N, p. 239). Tra il cieco meccanismo e il comportamento intelligente si situa un'attività orientata, che non è riconducibile né al primo né al secondo (SC, p. 46).

Merleau-Ponty (N, pp. 245 e ss.), commentando Uexküll, ricorda come la *Umwelt* degli animali superiori sia costituita non soltanto dall'insieme degli aspetti dell'ambiente cui l'animale accede mediante la sensazione, ma anche dal modo in cui questi sono messi insieme in una *Gegenwelt* e vengono a costituire oggetti di esperienza. La *Umwelt* non si riduce, dunque, né a ciò che è presente in senso fisico, né semplicemente all'insieme degli aspetti del mondo percepiti dall'organismo. Essa è, altrettanto, l'ambiente costruito dal vivente (*Bauplan*), in un movimento espressivo che esso compie verso il mondo. «Il mondo è posseduto dall'animale. Il mondo esterno viene “distillato” dall'animale che, differenziando i dati sensoriali, può rispondere loro con azioni sofisticate» (N, p. 251).

Questa irriducibilità della dimensione espressiva, che è nelle pratiche e nei gesti, deve essere tenuta in conto anche nell'osservazione della fisionomia degli animali. Lo spiega molto bene Portmann - vale la pena riportare un lungo passo -, quando scrive che le ipotesi che tentano di

spiegare i pattern degli animali superiori dal punto di vista causale partono sempre dall'idea che un pattern sia il sottoprodotto, più o meno casuale, di processi storico-evolutivi che avrebbero un significato a un certo punto dello sviluppo, ma determinerebbero anche, del tutto incidentalmente, la ripartizione ritmica dei pigmenti. Questa ripartizione sarebbe dovuta alla localizzazione dei processi di divisione cellulare, delle zone di crescita, dei rapporti di tensione, dei sistemi di pieghe, oppure al particolare tracciato di nervi e vasi sanguigni: la pigmentazione rappresenterebbe insomma un fatto del tutto secondario, un'insignificante conseguenza di processi metabolici ben più importanti.

L'intera concezione posa sul tacito assunto che il disegno cutaneo, la

livrea dell'animale non possa essere altro che un trascurabile sottoprodotto, e mai e poi mai una struttura dotata di un proprio valore, conforme a un piano particolare che ne determina la formazione. Volentieri si concede che gli organi interni, il cervello e le membra, che appaiono tutte strutture necessarie, abbiano un loro valore intrinseco; il disegno, invece, sarebbe qualcosa di meramente accessorio. (Portmann 1960, p. 145)

Il riduzionismo positivista sembra insomma segnato da due istanze. Da un lato esso rimarca come ciò che appare, l'*esterno* del corpo, non sia che la risultante di processi interni che possiederebbero, a qualche mai spiegato titolo, un primato rispetto ad esso. Dall'altro lato, esso recupera la priorità dell'esterno, quando l'esterno non è rappresentato dalla superficie del corpo ma restituito al fuori del mondo e coinvolge il rapporto *funzionale* dell'animale con i suoi cacciatori e le sue prede, con l'*habitat*, etc.: questa priorità dell'esterno è l'affermazione del finalismo delle pratiche e dell'estetica dell'animale ed è una priorità per così dire momentanea, perché inscritta nell'assoluta necessità della conservazione delle funzioni vitali interne dell'organismo considerato. Così, sembrano egualmente soddisfacenti, per la scienza di atteggiamento positivista, la spiegazione dei colori della farfalla mediante la mappatura del DNA dell'animale o attraverso il riferimento alla storia della selezione naturale degli esemplari capaci di mimetizzarsi e quindi di mantenere attive le funzioni vitali sfuggendo agli attacchi predatorii. C'è un rimbalzo tra il *micro* del DNA e il *macro* della relazione con il predatore, in mezzo al quale sta l'apparenza fenomenica della farfalla, che nella sua dimensione estetica sembra chiarirsi come ciò che possiede la minore dignità. Ma «[i]l reale non si ottiene probabilmente incalzando l'apparenza, esso è forse l'apparenza», si legge nei corsi di Merleau-Ponty (N, p. 231) sulla natura. Il tono vagamente dubitativo di questa affermazione deve essere letto, mi pare, non come un'esitazione del filosofo, quanto, piuttosto, come riferimento a una

riflessione da farsi, a una riflessione sull'invisibile che ricade dentro al visibile: «la vita [...] è solo una piega» scrive ancora Merleau-Ponty (N, p. 231) con riferimento a Whitehead.

E proprio Whitehead scrive che la natura è essenzialmente *occorrenza*, e ciò, commenta Merleau-Ponty (N, p. 176), «significa che essa è tutta intera in ciascuna delle sue apparizioni, e non è mai esaurita da nessuna di esse». In questo senso, le manifestazioni fenomeniche della natura sono la natura stessa cosicché non c'è motivo di stabilire una assiologia delle sue forme. «Essa è paragonabile all'essere di un'onda, la cui realtà è solo globale e non parcellare» (N, p. 180). La natura va compresa come *concrecenza* (Whitehead 1934), e non, come vuole Laplace, «in correlazione con una esteriorità legale [...] Il compito di una filosofia della Natura sarebbe di descrivere tutti i modi del divenire, senza raggrupparli sotto certi titoli che si ispirano al pensiero sostanzialistico.» (N, p. 182).⁴¹

⁴¹ Una delle più importanti elaborazioni dei problemi qui discussi è nel concetto di *soggetto vivente* sviluppato da Edgar Morin. Il soggetto vivente è costituzionalmente incompiuto e, dunque, relazionale. Morin scommette sulla possibilità che il tramonto della modernità significhi la fine del soggetto razionale cartesiano, maestro della natura, possessore di una cerchia di oggetti che è esso stesso a costituire come tali, ma non comporti la scomparsa del soggetto *tout court*. Alla dialettica di dominio cartesiana, Morin oppone una dialogica orizzontale, all'interno della quale si produce un rispecchiamento tra i viventi, un movimento circolare per il quale «[l]a chiave del batterio è nell'uomo, quella dell'uomo è nel batterio» (Morin 1980, p. 235): la continuità tra l'uomo e le altre forme viventi è, insomma, bilaterale e reciproca. Nel discorso di Morin, il cogito cartesiano viene allora interpretato in un senso che si sa eterodosso: se per la modernità esso ha significato una piena e conclusiva dissociazione tra la coscienza e l'universo naturale, mediante la circolarità moriniana il cogito è riconfigurato come «il rivelatore, nella sfera del pensiero cosciente, della natura di ogni soggetto: l'auto-referenza, l'ego-centrismo, l'auto-trascendenza» (Morin 1980, p. 213-214). Non è questo il luogo per soffermarsi sulla questione dell'autoreferenza, ma è necessario almeno segnalare il suo nesso con una concezione non deterministica della vita e della natura. Nelle parole di Manghi (il cui lavoro si confronta per una delle più fedeli restituzioni della filosofia di Morin): «Liberata dal suo confinamento nella sola "sfera ideale" dell'essere umano, l'autoreferenza si immerge nell'intrico dei circoli interattivi che animano le cose viventi di questo mondo, di necessità "illogicamente" paradossali, di necessità sempre parzialmente indeterminate, incerte e aleatorie.» (Manghi 2009, p. 71).

Mondo interno, mondo esterno, spazio di gioco

Uno dei grandi classici del pensiero sul gioco, l'*Homo ludens* di Huizinga, afferma che il gioco è qualcosa di differente dalla vita vera e che questa differenziazione, questo isolamento del gioco rispetto agli altri momenti della vita, al serio, si dia nel suo essere sempre delimitato nel tempo e nello spazio. L'ampiezza di questi limiti, che possono abbracciare una cultura tutta intera, non deve far dimenticare che essi pure esistono: un gioco ha dei ritornelli, un proprio ritmo, una cultura si istituisce mediante la ripetizione della tradizione, che è sì l'oblio dell'origine, ma proprio per questo permette una ciclicità: i giochi si tramandano, le feste si ripetono cadenzate. Il gioco conosce anche una delimitazione spaziale, un campo: questa delimitazione è evidente soprattutto nello sport, ma anche in quella pratica ludica che è il rito sacro, che necessita di spazi rigorosamente codificati. Huizinga indica questa differenza, tra la vita vera e il gioco come parentesi altra, anche come una consapevolezza immediata di colui che gioca: si è visto come tale consapevolezza minacci e insieme sorregga il gioco, la sua magia.

Ora, tenendo conto di questa specie di esclusività del gioco, del suo occupare o istituire uno spazio a sé stante, vorrei richiamare - non senza aver prima chiarito i possibili nessi con la riflessione merleau-pontyana - la teoria di Donald Winnicott. Se cerchiamo di rintracciare degli espliciti riferimenti all'idea di gioco nei testi di Merleau-Ponty rimarremo delusi, perché Merleau-Ponty non sembra molto esprimersi su questo tema; tuttavia, dobbiamo considerare, in questa analisi, che il gioco è anzitutto l'apertura di un orizzonte di senso e che dunque un incontro tra Merleau-Ponty e Winnicott deve darsi proprio su questo piano. Merleau-Ponty, come ho mostrato, tematizza il problema della percezione introducendovi il senso di una circolarità tra sensibile e senziente.

Il senziente e il sensibile non stanno di fronte come due termini

esteriori e la sensazione non è una irruzione del sensibile nel senziente. È il mio sguardo a sottendere il colore, è il movimento della mia mano a sottendere l'oggetto: o meglio, il mio sguardo si accoppia con il colore, la mia mano con il duro e il molle, e in questo scambio fra il soggetto della sensazione e il sensibile non si può dire che l'uno agisca e che l'altro patisca, che uno dia senso all'altro (FP, p. 291)

La riflessione di Merleau-Ponty coinvolge sempre uno specifico modo di intendere il senso: questo non risulta soltanto da un investimento, da parte del soggetto, di una dimensione di valore nel percepito, ma si configura piuttosto come uno scambio: né arbitrariamente calato sul mondo, né univocamente dettato da esso, il senso si colloca nella relazione. «Il sensibile mi restituisce ciò che gli ho prestato, ma è dal sensibile che io lo derivavo» (FP, p. 291).

Ora, questa idea di una circolarità tra percipiente e percepito, la si ritrova in forma di poco diversa nei corsi che Merleau-Ponty tiene alla cattedra di pedagogia della Sorbona, ove la questione è declinata sul tema dell'apprendimento del mondo da parte del bambino. In queste pagine, Merleau-Ponty chiarisce come il bambino riconosca il sorriso dell'adulto non perché capisca che dietro di esso c'è una certa articolazione muscolare che egli stesso attua quando è felice, dunque per un'inferenza dal proprio modo di sorridere, ma per un senso che gli arriva immediato. Per meglio dire, il senso è ciò che permette la percezione stessa, senza darsi prima di essa. Il senso è un tema o uno stile, un'aria, che è sfuggente, che non proviene da un processo intellettuale o di astrazione, ma che non è nulla. Similmente, Merleau-Ponty parla dell'immaginazione come di una *condotta emotiva*.

Quando abbiamo parlato della percezione del bambino o quando abbiamo parlato dei rapporti di causalità come vengono afferrati dal bambino, ciò che ci ha colpiti, in effetti, è che la percezione infantile

non consiste affatto in un semplice riflettersi, nel fanciullo, dei fenomeni esterni, in una semplice scelta di dati che deriverebbero dall'esercizio dei sensi. Ci è parso che, nel bambino, si trattasse di un vero e proprio immettere in una forma (*Gestaltung*) la sua esperienza. [...] Quando abbiamo parlato dell'immaginazione nel fanciullo, ci è apparso, inoltre, che ciò che viene chiamata immagine, nel bambino, non è per nulla assimilabile ad una specie di copia degradata, indebolita delle percezioni anteriori. La cosiddetta immaginazione è una condotta emotiva, e, di conseguenza, anche qui ci troviamo, per così dire, al di sotto del rapporto tra oggetto conosciuto e soggetto che conosce; abbiamo a che fare con l'operazione primordiale attraverso la quale il bambino organizza l'immaginario come organizza il percepito. (BA, p. 53)

L'immaginazione e tutta la dimensione culturale e ludica sono al di sotto della distinzione soggetto-mondo, pongono in scacco il dualismo. Merleau-Ponty dirà anche che l'istinto stesso è un tema: *stile, tema, senso* sono termini tanto ricorrenti nel lessico merleau-pontyano, perché essi rendono conto del rapporto tra il soggetto e i sensibili come di una *prassi* che non è mai completamente posseduta dal soggetto, che è piuttosto un continuo impraticarsi di qualcosa che non viene mai detto - o fatto o usato - *definitivamente*. L'orizzonte di senso, infatti, è sempre in movimento e il sensibile parla un linguaggio *mal formulato*, pone domande confuse, che aprono uno spazio di libertà. Così, per esempio,

Il granchio utilizza lo stesso oggetto (l'anemone di mare) per fini diversi: ora per camuffare la sua conchiglia e proteggersi così contro i pesci, ora per nutrirsi, ora, se gli hanno tolto la conchiglia, per sostituirla. In altre parole, qui abbiamo un inizio di cultura. L'architettura di simboli, che l'animale arreca da parte sua, definisce quindi, in seno alla Natura, una specie di pre-cultura. La *Umwelt* è sempre meno orientata verso uno scopo ed è sempre più

un'interpretazione di simboli. (N, p. 258)

È come se si evidenziasse uno scambio complesso: l'animale, da parte sua, arreca un'architettura di simboli, e nondimeno gli stimoli gli vengono da fuori: la capacità di reagire in modi diversi a uno stesso oggetto illumina l'azione del granchio di una dimensione culturale, culturale nel senso che essa si gioca nella possibilità di slittamento e rinnovamento del senso. La *Umwelt* sembra sempre meno orientata verso uno scopo, e questa idea di gratuità trova la sua importanza filosofica proprio nel fatto che gratuito è ciò che - poiché può anche non essere o non essere fatto - si costituisce in gioco con una virtualità. Come abbiamo visto, Merleau-Ponty dirà che la natura conosce una ricchezza di espressioni vitali che fanno sì che non la si possa ricondurre soltanto a un continuo inseguimento di fini: per esempio, essa conosce strategie molto semplici per la proliferazione della vita, come l'ermafroditismo, tuttavia in molte specie animali l'accoppiamento assume un carattere rituale molto ricco, e il corteggiamento che lo precede sembra quasi una perdita di tempo: queste manifestazioni sono *assurde* perché non si radicano nel determinismo, non sono gli ingranaggi di un meccanismo, ma allo stesso tempo e proprio per questo esse sono *ricche di senso*, perché mettono in essere l'orizzonte di senso che le sostiene. Così, lo stesso istinto, apparentemente meccanico, deve essere guardato come un *tema*, che emerge nelle sue proprie occorrenze.

È da criticare l'assimilazione della nozione di vita alla nozione di ricerca di un utile o di un proposito intenzionale. La forma dell'animale non è la manifestazione di una finalità, quanto piuttosto di un valore esistenziale di manifestazione, di presentazione. [...] Senza dubbio, in un certo senso, il cerimoniale sessuale è utile, ma è utile solo in quanto l'animale è quello che è. Una volta che si realizzano, queste manifestazioni hanno un senso, ma il fatto che siano tali o talaltre non ha alcun senso. Come si può dire di ogni cultura che

è contemporaneamente assurda e culla del senso, così ogni struttura si basa su un valore gratuito, su una complicazione inutile (N, pp. 276-277)

Come ho detto, una delle caratteristiche del gioco variamente riconosciute in letteratura è che esso si dia in uno spazio specifico, che siamo giunti a considerare come un *orizzonte di senso* peculiare, all'interno del quale ciò che altrove aveva un significato differente viene a costituirsi come portatore di un particolare significato ludico. È in ragione di questa impostazione che possiamo affermare il gioco come modalità esistenziale che coinvolge tutto ciò che accade: perché ogni cosa che accade è ambigua, suscettibile dell'acquisizione di un senso differente secondo la cornice contestuale in cui essa volta a volta viene a trovarsi. Proprio questa ambiguità è alla base della gran parte dei giochi mimetici e sulla capacità di compiere uno sforzo di immaginazione, un superamento rispetto all'oggetto che abbiamo di fronte per fornirgli un senso nuovo e diverso si fonda anche la possibilità di fruire dell'arte: si pensi all'*hobby horse*, il manico di scopa che diventa cavallo agli occhi del bambino, di cui Ernst H. Gombrich (1963) ha fatto il modello della sua teoria dell'arte. Il bambino sa di avere in mano un manico di scopa, tuttavia la capacità di illusione e di gioco consiste proprio nel riuscire a investire quell'oggetto, che non è cavallo, del senso "cavallo"; cosicché esso è al tempo stesso "cavallo" e "non-cavallo", senza che questo comporti una contraddizione.

È proprio nella ricerca delle modalità di contestualizzazione che la teoria del gioco e dell'oggetto transizionale elaborata da Winnicott viene incontro al discorso che qui mi propongo di portare avanti. Finalizzando la propria ricerca alle relazioni oggettuali e alla loro strutturazione, Winnicott ritiene che nelle prime fasi di vita il bambino sia in rapporto con oggetti parziali, ad esempio il seno della madre, e sia soltanto la graduale integrazione della personalità a consentirgli di cogliere l'oggetto parziale come parte di un oggetto più esteso, o una persona intera: la madre. L'emergere della persona

intera e altra comporta un movimento da uno stato di onnipotenza illusoria, in cui il bambino, tramite le facilitazioni materne, ha la sensazione di creare e di controllare il mondo in cui vive, a uno stato di percezione obiettiva, in cui egli patteggia i propri limiti e diventa consapevole dell'esistenza autonoma degli altri.

Questo passaggio, secondo Winnicott, sarebbe reso sopportabile al bambino dal parallelo sviluppo dell'area intermedia della creatività, «l'area che è consentita al bambino tra la creazione primaria e la percezione oggettiva basata sulle prove di realtà [...] per tutta la vita è mantenuta nell'intensa esperienza che appartiene alle arti, alla religione, al vivere immaginativo ed al lavoro creativo e scientifico» (Winnicott 1971, p. 43).

«Il problema non è soltanto: che cosa facciamo? C'è ancora una domanda da porsi: dove siamo (se mai siamo in qualche posto)? Abbiamo fatto uso dei concetti di interno e di esterno, ed abbiamo bisogno di un terzo concetto.» (Winnicott 1971, p. 167). Le relazioni del bambino con gli oggetti transizionali - cioè con quegli oggetti che facilitano la transizione tra il mondo della soggettività solipsistica e quello della percezione per così dire obiettiva - si collocano in un terzo regno intermedio tra il mondo interno e il mondo della realtà esterna, il mondo degli *oggetti soggettivi* e il mondo degli altri. L'oggetto transizionale non è un oggetto interno, è un *possesso*, pur non avendo per il bambino le caratteristiche di solo oggetto esterno. Esso non è sotto il controllo magico, onnipotente, come lo è l'oggetto interno, ma non è neanche al di fuori di ogni controllo, come il bambino ha scoperto essere il seno materno.

L'oggetto transizionale è sovente rappresentato da un bambolotto o da un altro oggetto cui il bambino è particolarmente legato, che egli porta sempre con sé. Il genitore si comporta come se il bambino avesse creato l'oggetto e mantenesse il controllo su di esso, pur riconoscendone l'esistenza nel mondo intersoggettivo: questo tacito accordo tra gli adulti e il bambino a non contestare gli speciali diritti e privilegi del bambino sul suo oggetto è una condizione necessaria perché si stabilisca un oggetto transizionale: il

genitore che comprende questo paradosso non assegna l'oggetto a nessuno dei due regni, esterno o interno. Indagarne la provenienza o metterne in questione lo statuto significherebbe ricondurre l'oggetto all'oggettività piena, alla totale distinzione dall'io che possiedono le altre cose, significherebbe agire da *guastafeste*, perché lo *status* che l'oggetto possiede nel mondo cosiddetto esterno minaccia la magia di cui esso è investito nella terza area, quella ludica.

Le cornici che inquadrano il gioco

Qualche anno fa, in occasione di una festa familiare, mi trovavo in una stanza insieme a mio nipote, che al tempo aveva poco meno di tre anni. Il bambino era abituato a giocare a nascondino con gli adulti, un nascondino unilaterale, se posso dire così, perché consisteva nella ricerca del piccolo da parte di tutti gli adulti presenti. Il gioco era annunciato e accompagnato dai commenti degli altri giocatori, che assecondando i tentativi un po' maldestri con cui il bambino si nascondeva, chiedevano ad alta voce "Dov'è Carlo? Qualcuno ha visto Carlo?". Conoscendo questo gioco, volli riproporlo al bambino, e così, sentendo sopraggiungere altri adulti, mi affrettai a spingerlo in un angolo della stanza prima che entrassero, un angolo a dire il vero un po' angusto, dove il bambino poteva trovare nascondiglio tra il fianco di una libreria e una tenda. Non capendo il mio gesto, mi guardò con atteggiamento preoccupato e molto serio, finché non mi sentì dire "Dov'è Carlo?". Tutto durò non più di qualche secondo e in questo breve tempo ho potuto osservare un cambiamento immediato, quasi esplosivo, nello sguardo del piccolo, che si riempì tutt'a un tratto di ironia. Quello spazio angusto era mutato di significato in un istante, diventando, da scenario di paura, efficientissimo nascondiglio, e riconfigurandosi completamente in un campo da gioco che prometteva divertimento e gioia e che stabiliva una complicità tra lui e me.

Episodi come questo sono molto frequenti - ne facciamo esperienza continuamente - e possono essere descritti nei termini di una ridefinizione della figura o dello sfondo oppure di una rinegoziazione della gerarchia tra i due elementi. Atti motori molto simili, per esempio, possono costituire gesti profondamente diversi, a seconda della cornice contestuale in cui avvengono: nessuno si stupirà di vedere uno sportivo fare una corsa sul posto a bordo campo, una sequenza di movimenti che sembrerebbe ben strana nelle strade di una città. O può avvenire che ciò che era sfondo

diventi figura, venga messo a fuoco, in certi casi con effetti di ilarità. È costruita così una barzelletta riferita da Bateson.

Un uomo lavorava in una centrale atomica e conosceva di vista il guardiano al cancello. Un giorno si presenta all'uscita con una carriola piena di segatura. Il guardiano gli dice: "Ehi, Bill, non puoi portare fuori quella roba". E quello ribatte: "È solo segatura, la butterebbero via comunque". Il guardiano chiede: "A che ti serve?". Insomma, lui sosteneva di volerla solo interrare in giardino, perché il terreno era un po' troppo pesante, e così il guardiano lo lascia passare. Il giorno dopo si ripresenta all'uscita con una carriola piena di segatura. E la cosa va avanti per giorni, con il guardiano sempre più preoccupato. Così alla fine questi sbotta: "Guarda Bill, mi sa che devo metterti sulla lista delle persone sospette. Se mi dici cos'è che stai rubando dallo stabilimento forse possiamo tenere la cosa segreta fra noi due, ma io sono perfettamente certo che tu stai rubando qualcosa". E Bill: "Ma no, è solo segatura. Hai guardato dentro ogni giorno, scavando fino in fondo. Non c'è niente". Ma il guardiano insiste: "Bill, non sono soddisfatto. Dovrò proteggere me stesso mettendoti su quella lista, se non mi vuoi dire cosa c'è sotto". Alla fine, Bill si arrende: "Va bene, forse possiamo trovare un accordo. A casa, adesso, ho una dozzina di carrie". (Bateson 1953, p. 6).

L'effetto ironico e la sorpresa prodotti dalla barzelletta si giocano su un cambiamento improvviso del rapporto tra figura e sfondo: la carriola rimane in secondo piano per tutto il tempo del racconto, e ciò avviene sia all'interno della storia (il guardiano non la vede), sia a livello narrativo (noi non la vediamo), fino al rivolgimento istantaneo dei termini. Naturalmente, moltissime cornici racchiudono la narrazione che fa Bateson: la più pregnante è il contesto di una tavola rotonda sul ruolo dell'*Umorismo nella comunicazione umana*, nel quale la barzelletta diventa materiale di lavoro per un gruppo di scienziati; ma vi è anche il contesto rappresentato da un

gruppo di ascoltatori che smettono momentaneamente i panni di scienziati per godere di un'occasione di umorismo, ecc.

Un aspetto che caratterizza i giochi, non soltanto i giochi che possiamo in senso stretto definire mimetici, è lo stare a cavallo della cornice che delimita un mondo, e lo distingue da un altro mondo che viene messo fuori fuoco, ma che non è del tutto perduto da parte dei giocatori. È ciò che avviene al bambino che gioca con un manico di scopa fingendo che si tratti di un cavallo, senza che ciò gli impedisca di vedere *anche* il manico di scopa. Questo stare a cavallo della cornice permette il *fair play* che impone, alla squadra alla quale di diritto spetterebbe la ripresa del gioco, di riconsegnare la palla all'avversario che l'aveva perduta in seguito a un'azione fallosa subita: è una rottura della logica del gioco che lo salvaguarda come tale. Similmente le bambine che giocano alle bambole, quando sono interrotte dall'intrusione della mamma, che le fa di nuovo figlie, riprendono poi immediatamente il loro ruolo ludico di mamme senza eccessivo turbamento. La questione dell'inquadramento è stata studiata da Bateson in modo originale ed esteso. Bateson si è dedicato soprattutto al problema della metacomunicazione: perché il gioco funzioni, deve esserci, a qualche livello, un messaggio che lo definisca come tale, che dica: "Questo è un gioco". È il segnale che le scimmie allo zoo di San Francisco devono essersi scambiate, se il loro combattimento non arriva a ferirle, se esso è, come è, un combattimento simulato, che non denota ciò che il vero combattimento denoterebbe: la volontà di annientare il nemico. Un messaggio equivalente ho rivolto al bambino di cui ho parlato, quando, avendo compiuto un gesto che sfortunatamente era stato da lui vissuto come ostile, ho dichiarato che si trattava di un gioco usando una formula familiare. Come abbiamo detto, ogni gioco ha i suoi tempi, minimi e massimi, e, come scrive Winnicott, se è un piacere nascondersi, è una catastrofe non essere trovati. Il nome del nascondino in lingua inglese, *hide-and-seek*, dando conto anche della funzione del giocatore che cerca gli altri, in qualche modo contiene il senso di una chiusura del gioco.

Questa chiusura è molto importante. Non ho molte informazioni su un gioco, la cui comparsa è attestata nella metà degli anni Novanta in Inghilterra, chiamato semplicemente The Game. Si tratta di un gioco mentale, che non ha confini di nessun genere e che coinvolge potenzialmente in qualsiasi momento chiunque sia a conoscenza del gioco stesso. Esso consiste, infatti, nel non pensare al gioco. Quando si perde, quando cioè capita di pensare a The Game, bisogna informarne un'altra persona, facendo sì che anche questa registri una sconfitta. Il principio è quello espresso da Dostoevskij (1863): «Prova ad eseguire questo compito: non pensare ad un orso polare, e vedrai che la maledetta cosa ti verrà in mente ogni minuto». Ma ciò che è interessante per noi, al di là della teoria del processo ironico (Wegner 1994), è il fatto che un gioco senza cornice abbia esiti paradossali. Un gioco deve avere un cominciamento e una fine, nel tempo e nello spazio: The Game è un gioco latente, che si attiva mediante l'atto performativo con cui il giocatore dichiara la propria sconfitta. In pochi sarebbero disposti ad ammettere di essere stati realmente impegnati da esso nel momento in cui ne sono venuti a conoscenza.

È importante, a questo punto, fornire una precisazione: il campo da gioco non deve necessariamente essere preformato, ma può essere tracciato dal gioco stesso. Inoltre, spesso arrangiare i confini del campo è, essa stessa, un'attività ludica: a tutti è capitato di vedere dei bambini predisporre il campo per una partita di calcetto, disegnandone i limiti con un gessetto o con vari oggetti: una bicicletta a segnare la porta, della breccia per indicare l'area di rigore. La partita che seguirà sarà, forse, più ludica di una partita giocata su un campo regolamentare e incanalata in un'attività sportiva professionistica (Bencivenga 1995, p. 75 ss.)

Capita che una manifestazione sportiva, poi, dia concretezza ai confini di un Paese: «Dicono che i francesi non si intendono di geografia. La loro geografia non è quella dei libri ma quella del Tour. Ogni anno, grazie a esso, i francesi scoprono la lunghezza delle loro coste e l'altezza delle loro montagne. Ogni anno rivivono l'unità materiale del loro paese, ne

censiscono le frontiere» (Barthes 2004, p. 25).

Vi è, poi, un altro genere di confine. Di un gioco non può andarne tutto e definitivamente: anche se, allo stesso tempo, esso richiede la massima dedizione e l'attribuzione di un'importanza cruciale. Ciò che intendo è che nel gioco deve essere sempre una qualche forma di reversibilità, almeno virtuale. Ancora Barthes:

La corrida quasi non è uno sport, eppure, forse è il modello e il limite di tutti gli sport: eleganza della cerimonia, rigide regole della lotta, forza dell'avversario, abilità e coraggio dell'uomo; ogni nostro sport moderno è già presente in questo spettacolo d'altri tempi che proviene dagli antichi sacrifici religiosi. Ma questa rappresentazione è una finta rappresentazione perché vi si muore davvero. Il toro che entra nell'arena morirà; e poiché questa morte è inevitabile la corrida è una tragedia. Una tragedia in quattro atti il cui epilogo è la morte. (Barthes 2004, p. 3)

Per chiarire questo punto, è utile pensare a un altro caso: quello delle ludopatie, legate alle forme che, per la loro massiccia diffusione, oggi caratterizzano maggiormente e tristemente il gioco d'azzardo: le *slot machine* e i casinò online. In queste attività, spesso il giocatore non è artefice di quell'investimento di senso che caratterizza i giochi che chiamerò di illusione: non entra, di fatto, in una dimensione ludica, ma cade nella trappola della macchina o del computer che ha di fronte e che lo coinvolge in un'attività a perdere, un'attività in cui lo stesso elemento dell'azzardo è fugato dalla certezza della sconfitta (le possibilità di vincere sono così basse da essere trascurabili).

A questa forma di gioco d'azzardo, perché esso possa essere pienamente definito gioco, manca la chiusura, la cornice che dovrebbe limitarlo e che, proprio limitandolo, gli fornirebbe senso: questa cornice sopravvive in parte nell'eleganza dei grandi Casinò, un'eleganza obbligata che, per questo, ha

un che di rituale. Per la stessa ragione, ritengo che i gratta-e-vinci che promettono di estinguere nel corso dei successivi venti anni il mutuo della casa del vincitore siano una delle espressioni più estreme e definitive dello scivolamento verso il non-gioco. Nel gioco d'azzardo - senza bisogno di chiamare in causa forme estreme come la *roulette* russa - è la vita tutta intera a essere in gioco, senza residui. Il gioco d'azzardo pervade, a maggior ragione per il suo prestarsi a innescare meccanismi di dipendenza, tutti gli aspetti della vita del giocatore: non conosce confini, investe i rapporti familiari, la salute, la sopravvivenza economica del giocatore.

Non si tratta, nei casi più estremi e gravi, neppure di uno sconfinamento, perché il confine che sarebbe abbattuto in realtà non è mai esistito. È esemplare lo spot televisivo di un sito Internet di gioco d'azzardo, in cui una voce fuori campo, sulle immagini di un gruppo di giocatori festosi che si divertono in un classico Casinò, commenta: “Un tempo la mia casa era qui e, se volevi divertirti, era qui che dovevi venire. Ma la ruota gira, i tempi cambiano, e oggi sono ovunque. Io sono il gioco...”: il Casinò è sostituito a questo punto da fotogrammi che rappresentano un uomo dall'apparenza entusiasta, che, seduto su una delle tipiche insegne al neon di Las Vegas con indosso occhiali per la realtà aumentata, lancia in aria un mazzo di vere carte in segno di festa; poi, delle schermate del sito proiettate sulla parete di un canyon sono indicate da un gruppo di amici.

Lo spot coglie molto bene proprio questo aspetto, la pervasività paradossale e inquietante del gioco, e lo sfrutta a favore del prodotto che vuole promuovere. Quando il giocatore si dà totalmente al gioco e gli sacrifica ogni altra cosa, perde il senso dell'alternativa, dell'alterità, che è il carattere del gioco richiamato dalla parola “illusione”. Nell'illusione propriamente detta vi è, infatti, un movimento, un entrare nel gioco, un essere *in ludo*: l'illusione è, letteralmente, un ingresso, che, anche quando non è pienamente cosciente, non compromette l'alterità, non è totale. Illudersi significa mettere da parte qualcos'altro, ma si tratta, appunto, ancora di “qualcosa”, che è conservato, non nullificato. Ecco perché l'immagine

proiettata sul canyon è tanto efficace: essa testimonia della caduta della cornice.

Bambole

Dobbiamo tornare al problema del sostituto e della copia, per meglio definire le due funzioni a cui essi rispondono. Se l'obiettivo della copia è una rappresentazione perfetta dell'originale, una conformità ad esso che implica la perdita della differenza, e dunque l'inganno, il sostituto si pone come una realtà differente e in certa misura autonoma rispetto all'oggetto che essa *esprime*. In questo margine di differenza, di ambiguità, si situa il gioco, ed è in questo senso che la funzione del sostituto è, non l'inganno, ma l'illusione (Iacono 2010, 2016).

Può capitare che una bambina respinga una bambola compiutamente naturalistica, e le preferisca invece un mostro di pupazzo "astratto", che in compenso però si possa meglio "coccolare". Magari la bambina potrà addirittura eliminare l'elemento "forma", e adottare una coperta o una coltre come sua "consolatrice" preferita, un sostituto al quale prodigare il suo amore. (Gombrich 1963, p. 7)

La bambola fa riferimento al bebè che rappresenta, ma non ne è né l'immagine perfetta, né semplicemente un segno. La bambola *esprime* il bebè, costituisce una presenza che non è cancellata né mortificata - ma neppure propriamente *motivata* - dall'*assenza* del bebè che essa impersona. Mi sembra che proprio questa mancanza non negativa della bambola, che viene caricata nel gioco e solo mediante il gioco - in senso lato nell'atteggiamento ludico - dell'espressione *bebè*, sia ciò che Rilke mette in luce quando scrive che la marionetta, già animata, è superiore alla bambola, ma che nella bambola «questa inferiorità in tutta la sua incurabilità contiene il segreto della sua preponderanza» (Rilke 1991, p. 27). E rivolgendosi alla bambola: «Se peraltro non ti inalzammo a idolo, tu pura larva, e non fummo sommersi dalla paura di te, è che, ti vorrei dire, non te noi intendevamo.

Intendevamo qualcosa di affatto diverso, invisibile, che sopra te e noi, in maniera segreta e grave di presagi, sostenevamo, e per cui tutt'e due eravamo come dire solo pretesti, un'anima noi intendevamo: l'anima della bambola.» (Rilke 1991, p. X)

La bambola-oggetto è l'ombra della bambola animata, ombra del bebè che essa esprime, ma la bambina che gioca e la bambola inerte sono entrambe al di sotto del mondo magico in cui avviene l'incontro, in cui la bambola si anima e la bambina gioca un ruolo che non le appartiene. Questo mondo magico, che in queste parole sembra sfuggente nel suo essere segreto, è proprio ciò che ostacola l'incontro con la bambola-oggetto. E infatti altrove si legge:

Quando mai tu fosti veramente presente? Forse la mattina del genetliaco, quando una bambola nuova era là seduta e s'appropriava quasi un po' di calore corporeo dal dolce ancora caldo lì presso? O la vigilia di Natale, quando le bambole avute fino allora presagivano la preponderante vicinanza delle prossime, traverso l'uscio della stanza da giorni impenetrabile? O, più verosimilmente, quando una bambola cadeva così d'improvviso e si sfigurava, c'era allora un momento che sembrava quasi di sorprenderti. (Rilke 1991, pp. 31-33)

La bambola-oggetto appare, insomma, allorché l'investimento di senso prodotto da e nel gioco si scontra con la realtà, nella rottura della bambola, che rivela questa nella sua matericità, o nel prima del gioco, nella bambola mai usata o non ancora ricevuta in dono, prima che l'intimità con il piccolo proprietario l'abbia resa il bebè che essa saprà esprimere. Non si tratterà di una fuga dalla realtà, ma di una tendenza a modellare la realtà e a lasciarsene modellare. «And the playmate is the Reality, that makes it possible for the child to find delight in activities which do not inform or bring assistance but merely express.» (Tagore 1922, p. 11)

Ora, l'espressione di cui la bambola è portatrice non è alcunché di univoco,

è «come un mal di denti iniziale, che non si sa ancora dove veramente si stabilirà» (Rilke 1991, p. 33): è sì anche il figlioletto che un giorno la bambina, divenuta adulta, stringerà forse tra le braccia, ma questo rapporto è un fare e disfare. Dal gioco si può imparare molto, ma se di gioco deve trattarsi esso non può essere *didattico*, perché brucia il proprio valore in uno svolgimento presente, che non ha un riferimento puntuale e destinale nel futuro. Una delle madri della lirica di Tagore (1989, p. 91) risponde al figlio, che la interroga sulla propria nascita: «Eri nel gioco il mio balocco,/ all'aurora, al tempo della preghiera,/ ti ho sfatto e rifatto». La creatività, e ciascuna creazione - credo di non allontanarmi troppo dall'argomento di questo capitolo se vi includo quel processo massimamente creativo che è la procreazione - non si dà *ex nihilo*, ma è sempre qualcosa di ambiguo e confuso, che posa su un terreno anonimo. La madre prosegue: «Caro tesoro di tutti gli dèi/ tu sei più antico dell'eternità,/ della stessa età/ della luce dell'aurora:/ dai sogni dell'universo/ sei arrivato nuovo». Il bambino è antico e nuovo, nulla può cancellare la sua unicità, l'evenemenzialità della sua nascita («diventato bimbo della mamma»), ma allo stesso tempo egli è tratto dalla madre a questa vita singolare («Eri di tutti/ sei diventato mio»), che è anticipata e già presente «nella vita dei miei antenati,/ nella nostra casa antica, / nessuno sa/ quanto tempo fosti nascosto/ nel seno di Dio».

L'ambiguità che rende possibile il gioco è quell'unità di credere e non credere di cui parla Huizinga (1939, p. 31), l'illusione che «presuppone che vi sia, nell'atto stesso di entrare in essa e in un mondo intermedio, contraddizione e differenza» (Iacono 2010, p. 31). L'espressione del bebè di cui la bambola è portatrice, insomma, richiede questa conservazione della differenza. La funzione mimetica di simulazione del mantello di Superman comprato al grande magazzino (*supra*, p. 153) è portata al grado 0, cioè a «una condizione estrema del processo di sostituzione, quella in cui la copia prende il posto dell'originale, lo sostituisce completamente». La situazione opposta a questa è rappresentata dalla «condizione estrema del processo di alterazione, quella in cui la copia perde ogni nesso con l'originale, fino a

proporsi essa stessa come completamente *altra*» (Iacono 2010, p. 73).

Entrambe queste due derive della mimesi sono tema di miti e favole, di costumi culturali e di dettami politico-sociali specifici che mirano a contrastare l'indifferenziazione tra copia e originale - ciò che rende in molte culture la nascita dei gemelli un fenomeno inquietante - o l'imporsi della rappresentazione sul referente (si pensi all'iconoclastia, o al racconto biblico del vitello d'oro, adorato dal popolo ebraico in vece di Dio durante l'allontanamento di Mosé). Bambole animate sono protagoniste di molti racconti, dallo *Schiaccianoci* al *Soldatino di piombo*, ma si tratta, in questi casi, di un mondo che non si confonde con l'ordinario, di un mondo di bambole, appunto, che non distrugge il mondo "reale", e ad esso parallelo. Ove invece i due mondi si sovrappongano completamente, o, per meglio dire, nel caso in cui non sia possibile tracciare alcuna cornice che isoli il mondo delle bambole dall'altro, emerge la natura perturbante (Freud 1919) della perdita della differenza. È un motivo che si incontra in più di un caso nella letteratura dell'Ottocento: ne è un esempio il racconto *L'orco insabbia* o *Il mago sabbiolino*, in cui l'indifferenziazione conduce alla rovina. L'elemento intorno al quale si concentrano le fatiche del fabbricante in questo racconto di Hoffmann sono gli occhi della bambola, che però resta *senza sguardo*, e non sorprende che anche Rilke (1991, p. 19) identifichi la mera materialità delle bambole nei «loro tangibili occhi sproporzionati, appena in grado di distinguere se la palpebra meccanica li sovrastasse o quell'altro oggetto, l'aria». Il motivo del giocattolo perturbante è presente in molti racconti per bambini e si colora di toni *horror* nella cinematografia, o in videogiochi che riescono ad esercitare una certa tensione nel giocatore, che ha il compito, per esempio, di sorvegliare un negozio di giocattoli nel quale, di notte, i peluche prendono diabolicamente vita (mi riferisco alla saga *5 nights at Freddy's* del programmatore Scott Cawthon). Ciò che il bambino continuamente fa nel gioco, animare i pupazzi, deve avvenire in un mondo intermedio, nella cornice ludica, e non deve compromettere il mondo al di qua del gioco. Come ho accennato - ed è questa la ragione per la quale

la bambola mi sembra l'esempio più calzante per chiarire questo ordine di problemi - qui agisce anche l'angoscia del doppio, dell'identico, fenomeno ampiamente commentato in antropologia (Malinowski 1922; Lèvi-Strauss 1978; Girard 1982) e in psicoanalisi. Molti approfondimenti sarebbero possibili su un tema che accompagna da sempre il pensiero, e di cui si trova traccia in forme culturali le più svariate.

Ciò che mi interessa sottolineare qui è il fatto che l'allontanamento totale dal referente e la conformità perfetta a esso, per quanto opposti, abbiano entrambi l'esito di una rottura dell'illusione. «In entrambi questi casi estremi, - sottolinea Iacono (2010, p. 73) - quel che cessa di avere valore semantico ed epistemologico è la *differenza*».

ESSERE

*La vita ha una fragilità e insieme un'ostinazione:
essa sarà, se niente non vi si oppone.
Non nocciolo duro dell'essere, ma debolezza della carne.
(M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*)*

Il gioco come motivo ontologico

L'esigenza di un ripensamento della corporeità è gravida tanto di implicazioni etiche, quanto di riposizionamenti ontologici. L'elaborazione di quella che, come vedremo in questa quarta parte, può essere detta una "filosofia del qualcosa" intreccia una tematizzazione non nichilistica (VI, pp. 75-124) della contingenza a una riflessione sul corpo. Come si vede, tutti questi temi - corporeità, contingenza, Essere - si implicano vicendevolmente.

Nel pensiero merleau-pontyano, la dimensione ontologica della percezione è presente almeno fin dalla *Fenomenologia*, che si pone l'obiettivo di superare l'ideale soggettivistico che fa della percezione una semplice funzione passiva di un soggetto empirico e/o trascendentale. Piuttosto che aprirci a un mondo già dato, a un piatto essere *in sé* in riposo di fronte al soggetto, la percezione si delinea nel segno dell'inerenza tra soggetto e oggetto, inerenza che è dapprima anonima: il tema della impersonalità della percezione ritorna nei corsi al Collège de France dell'a.a. 1956/57, nelle cui note si legge che «la percezione non ci dà una costruzione artificiale della natura» (N, p. 147); e nel 1959, tra le note di lavoro dell'incompiuto *Il visibile e l'invisibile* (VI, p. 216): «il sé della percezione come 'nessuno' [...], come l'anonimo sprofondato nel mondo e che non ha ancora tracciato la sua scia». Questo accento sull'impersonalità della percezione non è una messa fuori gioco del soggetto, ma piuttosto l'affermazione del fatto che la percezione è una sutura tra il soggetto e l'oggetto (N, p. 363).

Ciò che è in questione, lo si è visto sin dalle prime pagine del presente lavoro, è, tutta intera, la partizione tra le due sostanze cartesiane, perché «non c'è [...] giudizio che non scaturisca dalla configurazione stessa dei fenomeni» (FP, p. 489). La percezione, dunque, salda l'interno e l'esterno senza che nessuno dei due termini possa essere senza l'altro, stando l'uno all'altro come il concavo al convesso. Discostandosi dalla tradizione

moderna - che con Cartesio ha dato una lettura esclusivamente meccanicistica dell'esteriorità, e che con Kant ha fatto dell'interiorità il luogo della libertà assoluta -, Merleau-Ponty tenta di «uscire da un certo primato della coscienza o della libertà. Non per negarle [...] ma in modo da poter finalmente pensarle concretamente, vale a dire nella loro iscrizione corporea» (Saint Aubert 2005b, p. 36).

La separazione tra *res cogitans* e *res extensa* operata da Cartesio ha istituito una contrapposizione tra il determinismo meccanicistico dell'esteriorità del corpo e una libertà pressoché assoluta nello spazio interiore dello spirito; e insieme una dicotomia tra una soggettività intesa come principio naturante e un'oggettività naturata priva di spazi di azione (N, p. 31). In un mondo siffatto, il rapporto tra attualità e possibilità è ancora saldamente connesso a un'ontologia deterministica: da un lato, la dimensione corporea rimane intrinsecamente legata alla norma meccanicistica, alle «leggi deterministiche, meccaniche, il cui rovescio è costituito dal cieco caso» (Iofrida 2007, p. 109); dall'altro, lo spirito trova il proprio autofondamento infallibile nell'evidenza ideale del *cogito*, nel *chiaro e distinto* delle idee. Il problema di Merleau-Ponty (N, p. 363) è allora «porre qualche cosa tra il caso e l'idea, tra l'interno e l'esterno. Questo qualche cosa è la struttura organismo-ambiente, organismo-organismo», modello di una natura che «presenta degli elementi di gioco, [...] di espressività, [...] di eccesso» (Iofrida 2007, p. 109). Come scrive Saint Aubert (2005b, pp. 37-38), «[f]enomenologia della percezione e ontologia della natura contribuiscono insieme a rivelare nell'uomo un'individuazione sempre in fieri» per «descrivere il passaggio dal preumano all'uomo: una nascita continua».

Nelle definizioni che abbozza del concetto di natura, Merleau-Ponty fa riferimento al suo essere un inglobante che ci avvolge e che ci sostiene: che ci avvolge facendosi cavità, ma che, se deve sostenerci, deve essere al contempo qualcosa di positivo: una cavità non è un nulla. Quel che vorrei ripercorrere in queste pagine è proprio l'abbandono di un'ontologia che contrappone Essere e Nulla: ritengo che in questo abbandono Merleau-

Ponty non si limiti a impostare la *pars destruens* di una filosofia tutta da fare, e che proprio l'idea del *qualcosa* debba essere indagata con attenzione, poiché costituisce l'abbozzo, certo incompleto - interrotto, com'è stato, dalla prematura morte del filosofo -, della *pars construens* della sua ontologia.

Il gioco è parsa una chiave adeguata allo sviluppo di questo abbozzo. Come abbiamo visto nelle pagine precedenti (*supra*, p. 168), uno degli aspetti che aprono alla possibilità di rintracciare in Merleau-Ponty un pensiero del gioco è l'idea di gratuità che permea la concezione della natura espressa, nella sua forma più ampia, nei corsi degli anni 1956-60. Merleau-Ponty insiste diffusamente sull'esistenza di una prodigiosa fioritura di forme vitali, che attesterebbe l'impossibilità di affermare una riducibilità meccanicistica della natura. Tale ricchezza si esprime, per esempio, in alcune forme che si avvicinano al gioco nella loro spiccata dimensione estetica: le parate di corteggiamento degli uccelli e le danze dei granchi, così varie e così differenziate da specie a specie da esibire un *surplus*, una ridondanza di cui nessun riduzionismo può dare conto; e certe sorprendenti manifestazioni dell'istinto, come la capacità simbolica osservabile nella vita comunitaria dei lupi. Tutte emergenze del *fatto primario* del movimento espressivo, che mette in campo una fluida unità tra il soggetto e l'ambiente. Instaurando una mutualità con il proprio mondo, l'animale supera il vincolo ambientale che lo determinerebbe in modo univoco e apre un mondo eventuale, non determinato, in continua trasformazione. La stessa cultura, umana o animale, si delinea come complicazione *inutile*, *assurda*, ma insieme condizione e culla di un senso che le è proprio e che essa trova entro sé (*supra*, p. 177).

Il vincolo è non meno importante di tale libertà: l'eventualità non è alcunché di assoluto, ma, piuttosto, il contenuto di un margine di gioco, di uno "*Spielraum*" (N), per dar voce all'eloquente espressione già husserliana (Husserl 1940). Ora, se la scienza classica mirava a estinguere l'intreccio di casualità e necessità, il panorama contemporaneo vede lo scienziato

impegnato a fondare nuovi strumenti per pensare proprio l'impossibilità di quella estinzione. Il limite riscontrato nella linearizzazione positivista degli eventi naturali e la caduta dell'istanza di prevedibilità sono, essi stessi, nuove conoscenze (*supra*, p. 133): le scienze contemporanee mettono in luce rapporti di coproduzione reciproca di caso e necessità.

È quanto sostiene Merleau-Ponty (FP, p. 239) mediante l'enunciazione di quel "principio di indeterminazione" che regola il rapporto tra contingenza e necessità. Si legge, infatti, che nell'esistenza umana vi è un principio di indeterminazione, che non deriva soltanto da qualche imperfezione nella nostra conoscenza della natura umana, ma che è costitutivo dell'umanità stessa (*infra*, p. 226). Cosicché non è neanche possibile parlare di "natura umana", se con ciò intendiamo un'essenza, un *a priori*: ciò che è essenziale all'uomo sarà, al limite, proprio questa indefinitezza. Tra il cieco meccanismo e il comportamento intelligente si situa, infatti, *un'attività orientata*, non riconducibile né al primo né al secondo.

L'avvilupamento chiasmatico che definisce la tarda riflessione ontologica dell'autore, sembra presente, in germe e certo in termini differenti, fin da queste considerazioni: ancor prima che nella *Fenomenologia della percezione*, nell'idea di improvvisazione (*supra*, p. 146 e *infra*, p. 212) proposta ne *La struttura del comportamento*, che attesta il riconoscimento, già da parte del giovane Merleau-Ponty, della *reversibilità* tra soggetto e mondo. Si tratta di un *gioco* che vede una compresenza di vincoli (vincoli topici: il campo da gioco, inteso come luogo fisico ma anche come orizzonte del nostro essere al mondo) e libera iniziativa affidata al giocatore (all'uomo, alla natura, all'animale, a sé, e all'Altro in ogni senso), del quale non si conosce mai la mossa successiva. Gli imprevisti di questo grande gioco possono essere problemi da risolvere, enigmi insolubili, o apertura di nuovi spazi (Merleau-Ponty SNS, p. 105).

Reale, immaginario, parola

Ogni percezione implica la possibilità dell'alterità, e il movimento attraverso il quale percezioni successive vengono a correggersi e a sostituirsi l'una all'altra è il termine di un'illusione che non è semplicemente un per sé ingannevole, ma una delle «possibilità che avrebbero potuto essere, irradiazioni di quel mondo unico che “c'è”..., - illusioni che, a questo titolo, non fanno mai ritorno al nulla o alla soggettività» (VI, p. 66).

Il problema della *messa a fuoco* degli oggetti percepiti risale la storia del pensiero almeno fino alla caverna di Platone. Qui, però, Merleau-Ponty parla di illusioni che non sono inganni e che, proprio in quanto non sono inganni, non debbono nullificarsi, né essere messe da parte come cattivi errori che siano stati superati da un accesso alla conoscenza o registrati mediante l'esercizio del dubbio - è in questo senso che Merleau-Ponty dice che esse non tornano alla soggettività. L'idea di una *fine* dell'illusione che non consta della sua nullificazione, ma che apre a una permanenza laterale di essa, è in qualche senso presente già nella distinzione kantiana tra inganno e illusione: inganno sono i giochi pittorici a *trompe-l'oeil*, illusione è la poesia: nel primo, lo svelamento del trucco ne corrompe la fruibilità; nella seconda, invece, la differenza con la realtà semmai accresce il piacere (Kant, Kreutzfeld 1998, p. 43 e ss.).

La percezione illusoria, unità minima dell'immaginario, non è, semplicemente, un inganno rivelato, scoperto: cosa che porterebbe alla sua archiviazione. Se essa può coesistere con il mondo presente - pur dopo essere stata corretta da una percezione ulteriore risultante da una messa a fuoco sull'oggetto, o pur essendo conosciuta fin dal principio come qualcosa di differente dalla realtà - è perché l'illusione *aggiunge* qualcosa alla realtà: il suo rapporto alla realtà è uno *scarto*. Così, l'immaginario può qualcosa in più rispetto al reale, ha la licenza di essere incoerente, e non è immaginario

perché è incoerente. Nelle parole di Merleau-Ponty (VI, p. 64): «il reale è coerente e probabile perché è reale, e non reale perché è coerente; l'immaginario è incoerente o improbabile perché è immaginario, e non immaginario perché è incoerente».

Il fatto che l'illusione trovi spazio *in questo stesso mondo unico che c'è* e che essa non sia perduta nella messa a fuoco che la corregge, non ne fa il termine di un movimento dialettico: nessuna soluzione sembra qui richiesta, e la lateralità dell'illusione non abbisogna di un superamento o di una ricomprensione nel reale, poiché l'illusione è già di *questo* mondo, come uno dei suoi raggi che non ambisce a essere l'unico.

Al rapporto della letteratura alla verità (Amoroso 2014b) sono dedicate le *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, corso tenuto da Merleau-Ponty al Collège de France, parallelamente a quello su *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Vi si legge che nella letteratura classica è rintracciabile una generale tendenza alla veridicità, che trova concordanza in una concezione – anche filosofica – della parola come rappresentazione, come enunciazione di qualcosa che è in sé già inscritto nelle cose, e nell'assenza di una problematizzazione della visibilità dell'autore all'interno dell'opera letteraria.

Sartre (1960, tr. it. p. 96) aveva espresso, con un'immagine acuta, l'idea che i nuovi autori – diversamente dagli intellettuali ottocenteschi che aristocraticamente consumavano il mondo – scrivessero per consumare la letteratura stessa. E l'attitudine moderna è individuata da Merleau-Ponty proprio nel dialogare della letteratura con se stessa, nella consapevolezza che la verità dell'immaginario poetico sia verità di proiezione, veridicità da farsi, dunque, non data, che apre la strada all'ammissione dei paradossi e delle incoerenze dell'espressione letteraria. Merleau-Ponty rinnova il parallelismo, abituale, tra poesia e pittura. Si dovrà dire, della letteratura, ciò che appare evidente nell'evoluzione dell'arte figurativa, e cioè che l'uomo classico ricercava una tecnica impersonale – nei limiti entro cui un'arte impersonale sia pensabile – proponendosi di riprodurre il mondo quanto più

fedelmente gli riuscisse; mentre, nella contemporaneità, l'artista prende coscienza del suo essere investito dalle cose e il suo sguardo perde l'antica pretesa di dominio.

La letteratura, per definizione, oltrepassa i confini della verità verificabile, razionalista. La sua propria verità risiede in un "sovrasignificato" che dona senso alla parola: la parola letteraria non è semplice fantasmagoria e sublimazione del reale⁴². Certamente il riconoscimento che la comunicazione non sia fondata su un vero oggettivo mette in questione l'idea stessa di linguaggio come codice cifrato, come insieme di segni univocamente significanti. La letteratura moderna scopre che ogni parola è suscettibile di un'ermeneutica e che non è dato un indice delle significazioni possibili, una parola prima della parola, modello definitivo, linguaggio di tutti i linguaggi. Merleau-Ponty accoglie la lezione di Saussure (1916), di un'articolazione diacritica dei segni, e la legge nei termini di una riflessione sul silenzio che aveva già avviata con *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio* e dunque precedentemente con *La prosa del mondo*. La connessione del segno con il segno e del segno con il senso è laterale, obliqua, come obliquo è il nostro rapporto con il mondo: il senso non può essere fissato una volta per tutte, al di fuori del rapporto tra un segno e l'altro, poiché esso si dà in questo rapporto. È così che il senso è connesso al silenzio, è nel silenzio, nello spazio muto tra una parola e l'altra, e dunque in rapporto a una mancanza, a una ulteriorità.

Se il linguaggio non stabilisce un rapporto segno-senso lineare e se, piuttosto, il senso si dà in una relazione che i segni intrattengono tra loro e con il silenzio, allora la comprensione del significato non annullerà la dignità del segno, non ne rappresenterà il superamento. La parola conserverà, dunque, una dimensione sua propria e quasi un'emancipazione rispetto alla significazione immediata.

⁴² Se il sovrarazionale sia soltanto un irrazionale voluto, sarà questione ripresa nelle lezioni su Stendhal.

Nella poesia, questo rapporto segno-significazione, questa dignità della parola, si presenta in tutta la sua forza. La parola poetica è, evidentemente, molto più che espressione di un significato prosaico separabile: è manifestazione di un senso incomparabile, ed inseparabile dal segno che lo ha messo in campo. Lo scrittore è colui che sa addomesticare l'*implexe* (*supra*, p. 148): egli invita il lettore a raggiungerlo nel centro dello scritto, in un mondo nuovo, non ancora detto: mediante elisioni e lacune, egli fornisce tutto intero il personaggio, ne suggerisce il carattere senza esplicitare che qualche aspetto della sua condotta. La chiarezza della sua parola è la risultante di un'accumulazione silenziosa ed implicita. È l'offerta di un *implexe*, grazie a cui il lettore risponde alla lettura, come se possedesse già quel senso che non sarà dato che "per conseguenza" di un'operazione di liberazione, di messa in campo, di tematizzazione, che avverrà nella lettura stessa.

Si distinguerà, allora, dall'uso empirico del linguaggio, questo uso creatore e pienamente parlante⁴³, sempre segnato da un'ulteriorità, in continuo scarto su se stesso e che sa esprimere più di quanto esso non dica. La parola feconda non cerca soltanto un segno per un senso già definito, ma dona ai segni una vita nuova, vaga⁴⁴, indefinita e ricca. Ma la distinzione non è netta

⁴³ Valéry aveva teorizzato, su analoghe considerazioni, un'opposizione tra due tipi di linguaggio: l'uno, ordinario, che è funzionale ed eteronomo nel suo rivolgersi ad una verità che pretende essere fuori di esso stesso; l'altro, fecondo, sensibile, sonoro – poetico, appunto –, autonomo da significazioni immediate e aperto a tanti sensi possibili. Il primo linguaggio muore non appena assolve alla propria intenzione di comunicare un messaggio determinato, il secondo è capace di rinnovarsi infinitamente. Merleau-Ponty analizza questa opposizione valéryana, che mira a rintracciare una differenza tra generi, interna alla letteratura, e la estende a tutto il linguaggio, sicché la parola veramente espressiva, quella che per Valéry era parola poetica, non è che una "modalità" del nostro dire, letterario ma non solo.

⁴⁴ Uso il termine "vago" non a caso: la parola feconda è ricca e ambigua, aperta alla molteplicità di senso. Essa è parola poetica, in senso lato. È particolarmente felice la doppia valenza del termine italiano, l'unica lingua in cui "vago" è anche sinonimo di "bello", "grazioso". Scrive Calvino (1988): «partendo dal significato originale (*wandering*) la parola *vago* porta con sé un'idea di movimento e mutevolezza, che s'associa in italiano tanto all'incerto e all'indefinito quanto alla grazia, alla piacevolezza». Sull'associazione tra

(FP, p. 516): la funzione creatrice è sottesa anche al linguaggio empirico e la parola feconda è nascosta dietro ogni parola funzionale. In una certa misura, tutto il linguaggio è linguaggio poetico, ogni percezione è illusione, perché è espressione molto più che rappresentazione.

Nel corso su *La conscience et l'acquisition du langage*, Merleau-Ponty sostiene che, se per l'adulto il segno è solitamente inteso come convenzione, per il bambino, almeno fino ai 6-7 anni, esso è posseduto come qualità dall'oggetto che designa. Mi sembra sia possibile tracciare una vicinanza tra il pensiero dell'adulto e la conoscenza epistemica e tra il sentire del bambino e quel sapere che abbiamo indicato come "mitico", che per l'autore rappresenta la conoscenza più spontanea, al di là delle astrazioni che su di essa è possibile operare. «Pour l'enfant, le signe a un rapport quasi magique, un rapport de participation, de ressemblance intime avec le signifié» (PSY PED, p. 20). È in virtù di questo gettarsi nella parola che il bambino può affermare che un oggetto "ha l'aria di chiamarsi così" e - punto di notevole interesse - può giustificare in tal modo l'invenzione di una nuova parola (PSY PED, p. 20). Il senso della parola *sgorga*, infatti, nel commercio tra il soggetto e il mondo, tra l'io e gli altri, senza che essa sia «mai stata ispezionata, analizzata, conosciuta, costituita, ma acciuffata e assunta da una potenza parlante e, in ultima analisi, da una potenza motoria che mi è data con la prima esperienza del mio corpo» (FP, pp. 516-517). La parola viene a delinearsi come sviluppo di quella capacità espressiva, che è già presente nel gesto di indicare, di additare un oggetto. La parola è, insomma, essa stessa gesto, per quanto sofisticato e complesso: essa irrompe nel nostro orizzonte come "qualcosa da pronunciare".

Nel rapporto magico del bambino alla parola, si rivela un senso che il pensiero oggettivo non sa tematizzare, ma di cui, nondimeno, il soggetto fa esperienza.

vaghezza e piacere poetico, si veda anche Leopardi (1898-1900 pp. 169-170, 514-516, 1429-1430, 1744-1747, 1927-1930, 1789, 1798)

Prima degli «atti di significazione» (Bedeutungsgebende Akte) del pensiero teorico e tetico, dobbiamo riconoscere le «esperienze espressive» (Ausdruckserlebnisse), prima del senso significato (Zeichen-Sinn), il senso espressivo (Ausdrucks-Sinn), prima della sussunzione del contenuto sotto la forma, la «pregnanza» simbolica della forma nel contenuto. (FP, p. 381)

Così, l'apparizione della prima parola nel bambino non segna la presa di coscienza di un rapporto segno-significato: se così fosse, con la prima parola si avvierebbe un rapido progresso di acquisizione verbale, mentre solitamente si riscontra un periodo più o meno lungo di stagnazione dell'apprendimento linguistico. Nelle esperienze espressive dell'infanzia, spesso le parole usate sono onomatopee, dunque si fondano su un rapporto di somiglianza con l'oggetto designato, e questa affinità intima e confusa tra parola e oggetto si evidenzia anche nell'uso di uno stesso vocabolo a indicare situazioni e cose che possiedono una generica comunanza nell'esperienza del bambino: "musica" può stare per "musica", per "musica militare", e dunque anche per "soldati". Il bambino possiede un uso sincretico della lingua (PSY PED, p. 20), tanto che il passaggio all'uso oggettivo del linguaggio costituisce, al contempo, un impoverimento:

quand on va de l'enfance à l'âge adulte, il ne s'agirait pas seulement d'un passage de l'ignorance à la connaissance, mais après une phase de polymorphisme qui contenait toutes les possibilités, du passage à un langage épuré, plus défini, mais plus pauvre. (PSY PED, p. 51)

Il linguaggio si presenta per il bambino come un gioco, che consente di esplorare possibilità e di adottare ruoli diversi: come il gioco, esso permette al bambino di accedere a situazioni varie e numerose. Questa disposizione infantile è evidente nell'uso a ripetere indefinitamente una certa parola: il bambino si diverte a farla apparire, a sopprimerla. Questo linguaggio è

guidato da un *je peux*, non da un *je pense*: da un soggetto motorio, non contemplativo (PSY PED, p. 35).

Come la parola infantile - ma si è ormai compreso che essa vale come modello per la parola tutta -, la letteratura è il luogo di una verità che si configura, più che come adeguazione alla realtà, come verosimiglianza suscettibile di ermeneutica nel margine di libertà interpretativa del lettore⁴⁵. Essa fonda un universo, rivolge un appello alla nostra capacità di decifrazione e questa capacità è sviluppata solo dopo essere stata esercitata preteticamente, “alla cieca”: qualcosa di simile a ciò che avviene nella percezione e più ampiamente nell’intenzionalità con cui il soggetto si apre sul mondo. La riflessione, lungi dal prodursi come più *reale* dell’immaginario o più affidabile della percezione, trova il suo compito nella ricerca delle «parole per dire questo legame prelogico» (VI, p. 63)⁴⁶.

⁴⁵ I lettore è indicato da Merleau-Ponty come lo spettatore necessario, il terzo intruso, tra lo scrittore e i suoi personaggi. Per il tramite della letteratura, dell’io letterario e dei personaggi di finzione, il problema dell’altro si rivela e ciascuno – lettore o scrittore – trova se stesso, scorgendo la porosità del proprio essere al mondo. Se per lo scrittore l’esercizio della propria arte è condizione dell’emergenza di un senso di sé, autentico e profondo, se egli si rispecchia nei propri personaggi e li investe del proprio vissuto emotivo, altrettanto l’opera illumina l’esperienza di vita del lettore, perché lo stile costituisce un orizzonte ultra-individuale. Il lettore, cioè, è libero a sua volta, di ritrovarsi in immagini che erano nate come rispecchiamento dell’autore.

⁴⁶ La parola creatrice, si leggeva già ne *Il linguaggio indiretto* (S, p. 70), va “a tastoni” intorno a un’intenzione di significazione, che non è già data. Lo scrittore e il poeta sanno risvegliare questo puro potere di esprimere, che fa sì che senso e suono siano un tutt’uno, perché il senso non esiste che sulla traiettoria che va dall’intenzione muta di dire all’acquisizione della formulazione linguistica. Avviene per la parola ciò che accade nella visione, ovvero è solo nella messa a punto della *machine à parler* sull’intenzione muta che riusciamo a parlare, proprio come, osservando un’immagine, abbiamo bisogno di “mettere a fuoco” lo sguardo su di essa. Sul problema dell’attenzione, cfr. Iofrida 2014.

Tema su variazioni

Come abbiamo visto nella parte prima, il problema della relazione tra la parte e il tutto, «questione che è al centro [...] forse di ogni filosofia» (N, p. 214), coinvolge lo statuto del comportamento del vivente in relazione al suo sviluppo anatomico, in particolare la questione se il comportamento generale dell'animale emerga dalle sue dotazioni anatomiche o se viceversa queste siano dispositivi locali messi in connessione dal comportamento, che si configurerebbe come una facoltà atta a dirigerne lo sviluppo. Ho cercato di chiarire che, da un lato, il comportamento non può essere compreso meccanicisticamente e linearmente come secondo termine di una relazione causa-effetto, in cui "cause" sarebbero disposizioni anatomiche specifiche; e che, dall'altro lato, l'idea di un *homunculus* che guidi dall'interno le azioni motorie non renderebbe conto dell'unitarietà del sistema senso-motorio e di quell'intimo commercio che il corpo intrattiene con le cose, di cui il razionalismo non riesce a dire nulla.

Il nodo da sciogliere è quello della biforcazione tra essenza e fatto. Dopo aver ripercorso lo studio di Coghill (1929), Merleau-Ponty (N, p. 212) individua la portata filosofica di questo, nell'idea che «se il comportamento è un enigma per un'anatomia statica, è perché esso può essere capito solo mediante un'anatomia dinamica.». Postulare un'essenza del vivente che sorregga i *fatti* della sua gestualità nel mondo significa misconoscere il fatto che, nel terreno biologico, si dà un contatto con il mondo che è orientato da pratiche e condizioni, presenti, precedenti, e finanche future⁴⁷. Merleau-

⁴⁷ Non alla maniera di una teleologia. Si confronti l'analisi che Merleau-Ponty fa delle "anticipazioni" dell'assetto futuro, che l'embrione porta con sé. Si intravedono le possibili affinità tra questo tipo di tematizzazione dell'ontogenesi e l'idea filogenetica di *ex-aptation*, formulata da Gould e Vrba 1982: l'*ex-aptation* è quel processo per cui la specie utilizza una propria dotazione con tutt'altra funzione rispetto a quella per cui essa sembra essersi generata. Lo sviluppo dell'organismo e l'evoluzione della specie sono messi in atto attraverso inciampi e derive.

Ponty (N, p. 231; Fòti 2013, p. 97-100) riprende l'adagio spinoziano (Spinoza 1951, p. 226) secondo cui *la determinazione è negazione*:

Ciò può significare che ogni determinazione è [...] irrealtà in rapporto alla realtà suprema, o che le determinazioni sono il frutto del negativo. [...] Ma ciò può avere anche un terzo senso. La negazione non sarebbe sinonimo di irrealtà o di principio che si possa far lavorare, ma di principio che si dovrebbe riconoscere piuttosto come scarto. (N, p. 231)

Al posto del negativo, un'insistenza della vita che, tuttavia, non è garantita, né garantibile: essa *si fa*, e proprio nel suo farsi *si apre* alla possibilità della dissoluzione. L'individuo, lungi dal possedere uno statuto ontologico puntiforme (Robert 2014) viene colto come un campo, un sistema di rapporti, la cui *buona forma* non è quella stabile ed immutabile (Garelli 2013, p. 23), ma piuttosto un equilibrio metastabile (Simondon 2005), una forma ricca di tensioni irrisolte coglibili nel chiasma tra individuo e ambiente, tra soggetto ed oggetto, tra il determinato e l'indeterminato inteso come *precursore buio* (Deleuze 1968, pp. 155-156).

Contro la filosofia della cosa e la filosofia dell'idea. Filosofia del "qualche cosa" - qualche cosa e non niente. E questa negazione del niente è essenziale: la vita ha una fragilità e insieme un'ostinazione: essa sarà, se niente non vi si oppone. Non nocciolo duro dell'essere, ma debolezza della carne. Dissociare la nostra idea dell'Essere da quella di cosa: la vita non è una cosa separabile, ma investimento, punto singolare, cavità dell'Essere, rilievo ontologico, invariante, trasversale e non causalità longitudinale che cozza contro l'altra, ciò che i micro-fenomeni segnalano, non compongono, possibilità di variazioni limitate attorno alla quale essi sono raggruppati, insieme improbabile e non semplice caso particolare del probabile (di possibili), né principio positivo di un altro ordine di realtà, ma

istituzione di un livello intorno al quale si distribuiscono gli scarti, essere di volta, essere statico contro aleatorio, superamento per sopravanzamento, ambiguità delle parti e del tutto [...], dunque essere per legame che non si può cogliere a parte, che non si può incalzare (come nocciolo duro), rifiuto del tutto o niente. Ma la vita non è negatività: è un *pattern* di negazioni, un sistema di opposizioni il quale fa in modo che ciò che non è questo sia quello, campo, dimensione - dimensione = la profondità per gli esseri piatti. L'impossibile diventa possibile. (N, p. 344)

Se si ammette che il vivente prende continuamente posizione, che è sempre *in qualche modo*, la ricerca di un nocciolo duro sotto la polpa dell'esistenza diviene un compito inutile e l'anatomia dinamica cessa di essere un problema: l'essenza del vivente *coincide* con i fatti stessi della sua vita, è nella sua evenemenzialità. Con un parallelo esemplare con il dominio della lingua, Merleau-Ponty può affermare che «[l]a struttura della lingua, come la struttura del vivente, non è una distribuzione di fatti che sarebbero da rappresentare una volta per tutte mediante combinazione di possibilità. [...] Il codice è una lingua non più di quanto un automa sia la vita» (N, pp. 241-242)⁴⁸.

Il vivente è una struttura aperta. Il suo divenire è un dibattito col mondo, attraverso il quale esso formula le proprie capacità. L'automata, al contrario, non conosce improvvisazione: esso è in tale o tal altro modo una volta per tutte. Ciò che distingue più evidentemente il corpo vivo dal corpo-macchina è la capacità del primo di attuare comportamenti per i quali non possiede dispositivi prestabiliti (*supra*, p. 57).

L'organizzazione improvvisata del vivente (SC, p. 46), l'improvvisazione biologica, può essere pensata similmente a certe forme di improvvisazione musicale: per esempio quelle presenti nel *jazz* (Sparti 2010). Ma propongo,

⁴⁸ Ancora una volta, quando Merleau-Ponty discute del linguaggio, al centro è la corporeità. Cfr. Amoroso, De Fazio, Giannini, Lucatti, 2016. Sullo stesso tema, Pavanini 2016.

in questo caso, di pensarla nella forma della variazione su tema, che, se non è improvvisazione propriamente detta, presenta l'importante aspetto di un *bricolage*, di una creazione *a partire da*, della trasposizione di alcuni elementi che sono già a disposizione (Amoroso, De Fazio 2016b).

La variazione, come l'improvvisazione, non è novità assoluta, essa si fa su un canovaccio, si fa mediante un *habitus*. Si pone, insomma, come la risultante di una commistione misteriosa tra il vincolo e la licenza, tra l'adesione a certe regole e l'ispirazione pura. Uno «spazio variabile di licenza» è lasciato alle variazioni personali dell'interprete. Nella coniugazione di limite e licenza, che definisce il mistero di una «spontaneità studiata paradossale, dove lo studio necessario è trasceso e come obliato dalla superiore maestria dell'interprete» (Petrella, 2014, p. 362), ritroviamo la magia, refrattaria a ogni riduzionismo, con cui l'organismo affronta il mondo.

Faccio riferimento in particolare alla variazione su tema, perché questo esercizio ci permette di puntualizzare un ulteriore aspetto della dinamica creativa. La variazione si fa su un tema preesistente, si pone come un allontanamento da esso che ne conserva degli elementi: verrebbe da dire, gli elementi pregnanti, *essenziali*. Ma i rapporti possono essere invertiti: la relazione ontologica, così rovesciata, vedrà una serie di variazioni *precedere* il tema, che si configurerà come la cristallizzazione o l'emergenza di alcuni aspetti di esse.

In termini filosofici, il tema è l'*individuazione* che affiora, l'uscita dall'anonimato, l'emergenza di singolarità. Ancora, il tema è la contingenza che, mediante "un atto di ripresa", si fa necessità. L'organismo agisce a questo incrocio, e così l'imprevisto, il nuovo, l'indeterminato sono elementi fondamentali della sua relazione con il mondo, relazione che assume sempre più, nella riflessione di Merleau-Ponty, il carattere di un dialogo. Così, nella *Fenomenologia della percezione*, lo stimolo che sollecita il senziente è descritto come domanda confusa, mal formulata, che lascia aperta dinnanzi a

sé una risposta che è sempre eventuale: si ricorderà che è da queste parole di Merleau-Ponty che ha preso le mosse lo scritto presente (*supra*, p. 21).

Si tratta di un processo continuo, e il tema individuato è pronto a divenire sfondo, *variazione* di nuovi temi a venire, mentre nella sutura tra l'individuazione interna e quella esterna, si assiste a fenomeni di *iniziativa endogena* (N, p. 223), ove il differenziarsi del tema, sebbene in una progressione melodica e continua, produce effetti discontinui, nuovi e imprevedibili, che si sviluppano «secondo una *intima* legge di equilibrio e come per *auto-organizzazione*» (BA, p. 94).

Il tema non è innato, né è mera riproduzione di leggi naturali, ma fenomeno di *formazione*: il comportamento, infrastruttura tra somatico e psichico, è un mettere in forma l'esperienza stessa (BA, p. 53), non descrivibile né come azione libera interna, né come reazione di una macchina determinata. Nell'attività comportamentale, si «annidano dei fili provenienti da ogni parte, che costituiscono forme indipendenti, e contemporaneamente accade che questi fili realizzino qualche cosa che ha unità. Con il primo segno appare un alone di possibili, i quali non erano contenuti nel primo segno, e che erano imprevedibili a partire da esso» (N, p. 227).

Il comportamento non è dunque una struttura necessariamente pre-determinata, ma si trova «alla confluenza di un montaggio interno e di un montaggio esterno» (N, p. 286). Attraverso una continua ripresa dell'*istituzione*, la *Stiftung* husserliana; la prassi comportamentale ristrutturata il campo stesso da cui essa emerge. L'*istituzione*⁴⁹ è spiegata da Merleau-Ponty (I/P, p. 61) come lo stabilirsi di una dimensione o come «signification ouverte, se développant par bourgeonnement, décentration et recentration, zig-zag, passage ambigu, avec une sorte d'identité du tout et des parties, du début et de la fin. Sorte d'éternité existentielle par auto-interprétation» (I/P, p. 87).

⁴⁹ Abbiamo approfondito altrove questo problema. Amoroso, De Fazio 2016c

È una definizione ambigua, come costitutivamente ambigua è l'idea cui essa fa riferimento. Anzitutto, l'*istituzione* è apertura, è sia l'atto che il prodotto dell'istituire. Infatti, se il termine fa pensare, di primo acchito, a una chiusura, a una individuazione definitiva, la dimensione gestaltica dell'*istituzione* rivela che essa funziona come definizione di un campo, dotato di una reticolarità al proprio interno e di una relazionalità con altri campi. È in questo senso che essa si fa per decentramento e ricentrimento. Come per l'*implexe* di Valéry, il punto focale per l'*istituzione* è la costituzione di un *habitus* mediante una memoria sedimentativa che orienta il soggetto e al contempo ne attiva le pluralità. Esso si inserisce in uno spazio della soggettività aperto a una dimensione non necessaria. Entra qui in gioco un'altra idea cara a Merleau-Ponty, quella di sedimentazione: «La sédimentation est cela: trace de l'oublié et par là même appel à une pensée qui table sur lui et va plus loin» (I/P, p. 99). Ritroviamo una dinamica di apertura e chiusura: per un verso, la sedimentazione è la fissazione di qualcosa. Sotto la superficie di un terreno sedimentato c'è, in una certa misura, la chiusura dell'acquisito; ma questo terreno non è che il luogo ove innestare nuove fondamenta.

È propriamente il limite positivo dell'*habitus*: questi concetti, *habitus*, *implexe* e *istituzione*, hanno tutti per riferimento l'idea di un vuoto che informa la struttura della soggettività, dei gesti, delle cose, «una scia che si traccia magicamente sotto i nostri occhi, senza nessuno che la tracci, una certa cavità, [...], una negatività che non è un niente» (VI, p. 166).

Perché si aderisca all'istituito, dunque, bisogna che sia costantemente in opera un'azione di *ripresa* – idea suggerita anche dall'immagine del germogliamento (*bourgeoisement*), di una continua imminenza, mai definitivamente risolta –, e questa ripresa è sempre *eventuale*.

L'iniziazione che l'*istituzione* rappresenta, nel suo senso attivo di atto dell'istituire, è «non posizione di un contenuto, ma apertura di una dimensione che non potrà più essere richiusa, instaurazione di un livello in rapporto al quale, ormai, ogni altra esperienza sarà riferita» (VI, p. 166). Le

esperienze successive saranno legate a questa esperienza istituyente, che non è chiusura all'alterità e che sarà essa stessa modificata dalle esperienze che la seguiranno⁵⁰. Questo vuoto che non è un nulla sorregge ugualmente l'idea invisibile di cui scrive l'ultimo Merleau-Ponty: possibilità interna e propria di questo mondo,

una coesione senza concetto che è affine alla coesione delle parti del mio corpo o a quella del mio corpo e del mondo [...] uno stile allusivo, ellittico, come ogni stile, ma al tempo stesso, come ogni stile, inimitabile, inalienabile, un orizzonte interno e un orizzonte esterno, fra i quali il visibile attuale è un diaframma provvisorio, e che però sboccano indefinitamente solo in altri visibili (VI, p. 167)

Questo sbocco nel visibile è il lavoro di *auto-interpretazione* che l'esistente opera per tradurre la virtualità negli attuali (Lanfredini 2014, p. 62). È l'atto di ripresa con cui il contingente, così inteso, deve trasformarsi nella necessità della realtà individuata (FP, p. 239; *infra*, p. 210), inerire «a luoghi sempre più precisi di un campo di azione o irradiazione dell'essere» (N, p. 345).

Il carattere non univocamente vincolante dell'*istituzione* è chiarito proprio nella dinamica di questo processo, ove ricevere è dare, ma dare è anche ricevere: il *campo* che l'*istituzione* apre offre ciò che esso stesso non possiede: ciò che da esso riceviamo, siamo noi stessi, in qualche misura, a fornirlo. (I/P, p. 101).

L'*istituzione* non è né puro caso né necessità (I/P, p. 57), il suo rapporto con l'attuale essendo accostabile a un principio di indeterminazione (VI, p. 238). Similmente all'intuizione psicanalitica, essa è difesa come rivelatrice, non di

⁵⁰ «L'institué changera mais ce changement même est appelé par sa Stiftung», «L'histoire est rétrospective» (I/P, pp. 38, 78).

relazioni necessarie di causa ed effetto, ma di rapporti di motivazione per principio soltanto possibili:

È piuttosto, come la parola dell'augure, un simbolo ambiguo che s'applica in anticipo a parecchie possibili sequenze d'avvenimenti. Più precisamente: la nascita e il passato definiscono, per ogni vita, categorie o dimensioni fondamentali che non impongono nessun atto in particolare, ma che si leggono e si ritrovano in tutti. (Merleau-Ponty VI, p. 45)

Il primo caso che Merleau-Ponty tratta nel corso sull'*istituzione* è quello della pubertà, che trova le sue forme in relazione all'Edipo, il quale funziona come un enigma silente, ripreso con l'uscita dall'infanzia, e il cui senso non è mai stabilito una volta per tutte, né iscritto anticipatamente in qualche luogo. Lo stesso vale per la formazione dello stile dell'artista, tema che ha molti precedenti nella riflessione dell'autore. Nelle *Recherches sur l'usage littéraire*, ad esempio, esso è discusso in relazione a Stendhal e alla sua identificazione dello stile dello scrittore con una sorta di seconda natura, acquisita mediante l'esercizio: lo stile, una volta sviluppato, funziona, proprio alla maniera di un *implete* o di un'*istituzione*, come uno schema o una matrice da cui nasceranno le parole future. E ancora, nel corso dell'anno 1954-1955, si parla della creazione pittorica: la domanda qui è da dove nascano le scelte del pittore. Il movimento della sua mano sulla tela risolve un problema che egli stesso non conosceva, attraverso una logica indiretta e incompleta (I/P, p. 78-79). Non si tratta di una selezione tra più possibilità tra loro opposte, quanto piuttosto di una prassi: «Plutôt que choix il faut dire travail» (I/P, p. 86)⁵¹.

⁵¹ Il modo in cui i nuovi gesti si pongono verso l'istituto ricorda l'improvvisazione di cui Merleau-Ponty scriveva ne *La struttura del comportamento*. L'accostamento non sembrerà forzato se si pensa che i due momenti, pur cronologicamente lontani, sono quelli in cui l'autore mostra una più forte prossimità allo strutturalismo. Da un lato, la prima opera restituiva una configurazione dell'organismo fondata sulle riflessioni dei teorici della

Ciascun comportamento non è mai completamente nuovo, poiché esso si dà all'interno di una storia, di un concatenamento di eventi in cui trova la propria possibilità; ma insieme la realtà si dà come *ripresa* della possibilità, essa è essenzialmente contingente; non ha, si direbbe, altra essenza che d'essere eventuale, prodotto di una prassi. «Les cas de simple répétition et de création pure son cas limites de rapport plus substantiel» (Merleau-Ponty I/P, p. 61).

La sedimentazione è dunque *gestione di un'eredità*, che non è nemica del nuovo, ma è anzi motore dei processi di individuazione a venire: *conditio* «*sine qua non...* della libertà [...] Dal punto di vista di una biologia moderna, [c'è idea] di un'eredità come prolungamento dell'ontogenesi, dell'individuazione, queste ultime intese come processi vitali e non come avventure fenotipiche» (Merleau-Ponty 2005, p. 43). La libertà, si legge ancora in questa nota preparatoria della terza serie di lezioni sulla Natura, è *modulazione*, è *esercitata*: il lessico, scelta precisa di Merleau-Ponty, rimanda, almeno in una certa misura, all'esercizio come prassi che attualizza una virtualità⁵².

Gestalt: un organismo che è un campo, le cui parti, così impropriamente definite, sono sempre in rapporto. Dall'altro lato, a partire dal 1951 appaiono i saggi poi raccolti in *Segni*, dove la relazione con lo strutturalismo si fa esplicita. Del resto, sebbene è vero che l'*istituzione* non nasca soltanto da un'esigenza strutturalista – come dimostra la ripresa del lessico husserliano – e, soprattutto, che non si risolva in un approccio strutturale, conservando un ruolo importante alla storicità e alla produttività (del soggetto o collettiva), è innegabile il debito di questa nozione al confronto con Saussure e Lèvi-Strauss.

⁵² La nota, di grande suggestione ma non tra i passaggi più facili dell'autore, tocca il tema della differenza tra costituito e istituito. Merleau-Ponty (2005, p. 43) riconduce i limiti del pensiero di Freud all'indisponibilità, per il padre della psicoanalisi, di una biologia non meccanicista che sembra fondamentale ad una comprensione di «ciò che 'ha un senso' altrimenti che come costruzione». Al di là della difficile analisi di questa critica merleau-pontyana, che si presenta in forma di annotazione breve e che rimanda ad un'argomentazione tutta da farsi, è interessante la testimonianza che queste pagine offrono del dialogo intrattenuto, su questo terreno, con l'allievo Simondon. La configurazione dell'organismo come *fluttuazione intorno a norme*, qui ripresa, permette a Merleau-Ponty di introdurre l'aspetto strettamente storico dell'*istituzione* e di affermare - contro Simondon - la reciproca irriducibilità dell'individuazione storica e dell'individuazione naturale, salvo

Prassi e virtualità sono infatti in una relazione temporale, che si caratterizza per il movimento di precessione reciproca (OE; Carbone 2016) dei termini implicati. Un tale movimento di mutua anticipazione tra i termini esclude che qui si tratti di un tempo storico, lineare, ma fa pensare piuttosto a un tempo mitico, a un passato che non è mai stato presente, che fa la natura sempre *al primo giorno*. «Il vivente è un vero e proprio feedback, un sistema che si ripiega su se stesso e presenta una temporalità ben diversa da quella caratterizzata dal primato del dinamismo, dall'assolutizzazione della novità. Si tratta di un tempo che contiene anche i momenti del mantenimento, della conservazione, della tradizione» (Iofrida 2017).

poi stabilire nell'Essere grezzo il terreno che «contiene tutto: natura e storia» (Merleau-Ponty 2005, p. 44). Cfr. Canguillhem 1966, p. 247.

Natura della natura

Merleau-Ponty (N, p. 29 ss.) dedica una delle prime lezioni sul concetto di natura al *Duplici senso della rivoluzione copernicana*: la filosofia di Kant è descritta, in queste pagine, come lo sforzo di unificare i due esiti della critica. Il primo di questi è la scoperta che, perché il concetto di Essere acquisisca significato per noi, è necessaria l'esperienza sensibile: a ciò corrisponde un'idea della natura come correlato della percezione. Il secondo, è l'assolutizzazione del soggetto, che ricalca la mossa cartesiana e che fa dei fenomeni una costruzione non arbitraria, e della rappresentazione il sinonimo dell'Essere: la natura è ciò che è rivelato dall'attività legislatrice dell'intelletto. Ma Kant si avvede del problema costituito da questa duplicità e cerca di porvi rimedio: infatti, se per l'idealismo costruttore «o l'Essere è l'essere per sé, oppure non è tale, ma allora per me non è nulla» (N, p. 33), nella terza Critica, si apre un *margini di gioco* nel cuore dell'equivalenza tra ciò che è dato ai sensi e ciò che è costruito dalla Ragione. Così, accanto a un paradigma che traduce il primato cartesiano di Dio nel primato della Ragione, in Kant troviamo una critica alla ragione strumentale, ravvisabile nella tematizzazione del vivente come causa ed effetto di se stesso.

Tale impostazione anima la filosofia tedesca ed è rintracciabile in più pensatori, tanto che l'ecologia filosofica è in certo senso principalmente tedesca (Iofrida 2017). Uno dei passaggi fondamentali di questo percorso è la concettualizzazione della finalità interna (Kant 1790, p. 425), contrapposta alla causalità oggettiva che sorregge l'idea di una costruzione meccanica del mondo. In definitiva, vi è qui un prendere le distanze dal riduzionismo che fa del vivente un oggetto tra gli altri e in questa operazione si può «trovare un'idea della vita e dell'organismo come fasci di relazioni reciproche tra le parti e il tutto che non possono essere ridotte a mero meccanismo cartesiano» (Iofrida 2017).

Kant non accoglie l'idea di una *natura naturante*, che vede rispondente a un'esigenza di giustificazione dell'Essere, al bisogno di concepire una necessità incondizionata - che starebbe a sostegno di tutte le cose -, per compensare il punto cieco su cui la conoscenza si innesta e in cui «tutto sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa» (Kant 1781, p. 390). Questo abisso è riconosciuto da Schelling come un abisso di passato, un *principio barbaro*, e non soltanto come un punto cieco della coscienza, ma come l'eccesso dell'Essere sulla coscienza dell'Essere. Schelling, in misura maggiore rispetto a Kant, cerca questo margine di gioco, allargandone il dominio. Egli, infatti, indica che la natura non è pensabile come un prodotto, né, con Fichte, come qualcosa che è unicamente tramite noi (N, p. 62): a Fichte rimprovera l'istituzione di una equivalenza tra soggettività e coscienza. Commenta Merleau-Ponty (N, p. 63): «per Schelling, tutto nasce a partire da noi: la Natura è mutuata dalla nostra percezione [...]. Noi siamo i genitori di una Natura di cui siamo figli. È nell'uomo che le cose divengono per se stesse coscienti; ma il rapporto è reciproco: l'uomo è il divenire cosciente delle cose».

Da un lato è questo, dunque, l'orizzonte di problemi a partire dal quale Merleau-Ponty intraprende lo studio sul concetto di natura⁵³. Dall'altro lato, la fenomenologia: nelle lezioni dedicate a Husserl, Merleau-Ponty (POF, p. 42) indica come le *Meditazioni cartesiane* segnino definitivamente «la caratterizzazione dell'universale come problematico». Il nostro contatto con il mondo non si riduce a – e, più radicalmente (N, p. 308), non necessita sempre di – un'*Aufassung*, un'interpretazione attiva da parte di un *io penso*.

⁵³ Un'altra figura del pensiero che voglio ricordare, per concludere questa brevissima ripresa degli approcci al problema della natura, è Schiller, impegnato nel medesimo sforzo di superamento di una scissione tra attività della ragione e passività della sensibilità, tra impulso formale e impulso sensibile, tra libertà incondizionata e meccanicismo del corpo: superamento che è fatto coincidere qui con l'espressione più propria dell'umano. Egli trova questa chiave nel gioco (Schiller 1795, p. 121 ss.; Iofrida 2017).

Superando il *cogito*, Husserl pensa la soggettività come campo e mostra un contatto con l'essere che è tanto segretezza, quanto αλήθεια (POF, p. 39-40), una parentela misteriosa e intima. Come abbiamo visto, l'esigenza della tematizzazione del mondo della vita, non può non passare per il ritorno a uno storico sedimentato, alla struttura cumulativa (N, p. 346), che ci innerva.

È interessante che, proprio in un saggio dedicato a Husserl, Merleau-Ponty (S, p. 205) si riferisca a Schelling come al filosofo che ha identificato, nella figura del “principio barbaro”, quello che sarà il più cruciale problema della fenomenologia: cercare di inoltrarsi nello spazio intermedio, che c'è *incontestabilmente*, tra la natura trascendente e lo spirito, al di sotto della correlazione soggetto-oggetto, rispetto alla quale «l'atteggiamento *naturale* comporta una verità superiore che va ritrovata» (S, p. 191): la δόξα è ora una *Urdoxa*. Più precisamente, il principio barbaro deve aiutare a fare una fenomenologia della fenomenologia, ovvero a riprendere il problema del rapporto tra le idee e l'esperienza per condurlo al livello del rapporto tra il mondo della coscienza fenomenologicamente ridotta e il mondo delle unità trascendenti costituite in essa (Husserl 1952).

Il Libro II delle *Idee* mette in luce, sotto la “cosa materiale oggettiva”, una rete di implicazioni dove non si sente più la pulsazione della coscienza costituente. Tra i movimenti del mio corpo e le “proprietà” della cosa che questi movimenti rivelano, il rapporto è quello tra l’“io posso” e le meraviglie che esso ha il potere di suscitare. Ma è pur necessario che il mio stesso corpo sia innestato nel mondo visibile: il suo potere gli deriva proprio dal fatto di avere un posto *dal quale* vede. Esso è dunque una cosa, ma una cosa in cui io risiedo; è, se si vuole, dal lato del soggetto, ma non è estraneo alla località delle cose: fra il corpo e le cose c'è lo stesso rapporto che intercorre tra il qui assoluto e il là, fra l'origine delle distanze e la distanza. (S, p. 194).

In questo commento a Husserl, Merleau-Ponty dichiara che lo spazio intermedio che cercavamo è propriamente *uno spazio*. C'è una natura topologica della natura, che qui viene chiarita con un riferimento al corpo che ricalca le tesi del *Rovesciamento* - si ricorderà che uno dei passaggi nei quali Merleau-Ponty cita l'inedito husserliano è questo saggio. Altrove scrive: «La cosa e il mondo mi sono dati con le parti del mio corpo, non in virtù di una “geometria naturale”, ma in una connessione vivente paragonabile o piuttosto identica a quella intercorrente fra le parti del mio corpo stesso» (FP, p. 279).

Questa caratterizzazione topologica non rende la natura lo spazio-contenitore in cui si dispongono gli oggetti (Minkowski 1936). Lo spazio qui è χώρα, non τοπος (Berque 1987): lo si chiarisce nel parallelo con il corpo, che è spazio esso stesso, ma uno spazio significativo, ricco, il corrispettivo di un *suolo*: un campo. Infatti, il passo prosegue: «Il corpo è il campo in cui sono localizzati i miei poteri percettivi» (S., p. 194).

Vale la pena di rileggere l'introduzione ai corsi sulla natura:

C'è natura ovunque ci sia una vita che ha un senso, ma in cui, tuttavia, non c'è pensiero; di qui la parentela con ciò che è vegetale: natura è ciò che ha un senso, senza che questo senso sia stato posto dal pensiero. È l'autoproduzione di un senso. La Natura è dunque diversa da una semplice cosa; ha un interno, si determina dal didentro; di qui l'opposizione tra “naturale” e “accidentale”. E tuttavia la Natura è differente dall'uomo; non è istituita da quest'ultimo si oppone al costume, al discorso. La Natura è il primordiale, cioè il non-costruito, il non-istituito; di qui l'idea di un'eternità della Natura (eterno ritorno), di una solidità. La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene. (N, p. 4).

Si tratta, appunto, dell'introduzione a un ciclo di lezioni, e come tale essa si propone di delineare le finalità del lavoro che sarà svolto, in una maniera impressionistica, più suggestiva che rigorosa. Come ogni introduzione, quindi, chiede di essere riletta alla fine del percorso: mi riferisco soprattutto alla problematicità di quell'espressione che sembra reintrodurre la dicotomia che Merleau-Ponty da sempre avversava. La natura è differente dall'uomo, perché l'uomo *ne* è, non perché vi si opponga. La natura è *Spielraum*, è lo spazio di gioco al cui interno il vivente compie i propri riposizionamenti⁵⁴. Merleau-Ponty non nasconde tutta l'enigmaticità di una natura ritrovata come Φύσις, come qualcosa di inesauribile - non infinito -, che, come l'orizzonte, continua a spostarsi quando il mio corpo si sposta. Abbiamo visto che la ragione di questo sfuggimento è nel fatto che, proprio in quanto il mio corpo *ne* è, proprio in quanto la natura mi si dà come *mondo* e *suolo*, io non posso trovarmi che al suo centro: il centro si sposta con me. Il fatto di questa mobile centralità è importantissimo. La sua differenza con l'assolutezza del *cogito* illumina il problema della natura, proprio mentre scioglie il solipsismo che mi chiuderebbe all'altro, che me lo

⁵⁴ «Sempre, nell'elaborazione progressiva dell'appercezione del mondo, l'unità di una "intuizione del mondo" deve confermare la possibilità del mondo stesso – in quanto è la possibilità (e l'universo delle possibilità aperte) che costituisce un elemento di fondo [Grundbestand] della realtà effettiva del mondo. Il nucleo dell'esperienza attuale (sul piano ontico: ciò che del mondo è sperimentato sotto questo o quest'altro aspetto, e che eventualmente ha già valore di realtà effettiva conosciuta, in base alla sintesi concordante dell'esperienza) in quanto nucleo dell'esperienza del mondo, diventa il nucleo di ciò che esso stesso prefigura, e che prescrive come ambito [Spielraum] di possibilità: il che significa un ambito di possibilità concordanti, da perseguire per via iterativa. Il mondo si viene costituendo progressivamente, finché per quanto si riferisce alla natura come suo elemento [Bestand] astraibile – risulta costituito in una dimensione di orizzonte entro la quale l'ente, in quanto reale, è a sua volta costituito secondo delle possibilità d'essere sempre prescritte. Ciò che è prescritto è la forma del mondo che poi l'ontologia porterà a concetto e giudizio e quindi a "riflessione". È all'interno di questa forma che si muove ogni prescrizione induttiva relativamente determinata, [in quanto comporta] ciò che di volta in volta ci si deve *6* attendere e – con il procedere dell'esperienza reale, sia la propria che quella comunicativa – anche la conferma o l'invalidazione che sopraggiungono con il darsi attuale della realtà effettiva.» (Husserl 1949, p. 4)

precluderebbe: questa diversa centralità non è *la lotta a morte delle coscienze* (S, p. 197), ma la costituzione di un uomo per un uomo, di un vivente per un vivente, della natura per se stessa: questa centralità è carne.

Natura umana?

La critica alla filosofia dell'intelletto è solidale all'idea per la quale l'apparenza basta a se stessa e non necessita di essere giustificata dal concetto: in Merleau-Ponty, la riscoperta della corporeità si accompagna a un decentramento della soggettività umana, che perde «la propria posizione ontologica di cardine del mondo percepito» (Righetti 2015, p. 21). Se la *Fenomenologia della percezione* mostrava che la percezione è *tra* le cose e il soggetto, cerniera ontologica dei due poli, lo sviluppo più maturo della riflessione merleau-pontyana si concentra sull'indagine del chiasma ontologico, che può essere pensato come un processo d'individuazione cui corrisponde un'intrinseca apertura del soggetto e delle cose. Questa apertura era definita da Husserl nel senso di uno *Spielraum* di possibilità:

Il muoversi dei corpi, [concepito] in base alla funzione intuitiva originaria della Terra come “suolo”, ovvero come corpo inteso nella sua originarietà, [si realizza] nell'ambito di una mobilità e variabilità possibile. [...] I corpi si trovano effettivamente nell'ambito di possibilità aperte, che si realizzano in ciò che di essi effettivamente avviene, nel loro movimento, nella loro variazione (invarianza come peculiare forma di possibilità della variazione). [...] è la possibilità (e l'universo delle possibilità aperte) che costituisce un elemento di fondo [Grundbestand] della realtà effettiva del mondo. Il nucleo dell'esperienza attuale [...] diventa il nucleo di ciò che esso stesso prefigura, e che prescrive come ambito [Spielraum] di possibilità (Husserl 1940, p. 3)

In altri termini, in ogni individuazione, come in ogni percezione, non si dà adeguamento completo, non tutti i possibili vengono realizzati: rimane sempre uno scarto, una dimensione di latenza (Meacham 2011, p. 144). Si

tratta di un'eccedenza, di una completezza aperta. La Terra richiama proprio questa irriducibilità: essa non è un dato, ma è «l'esperienza eminentemente corporea», la «radice dalla quale scaturiscono [...] le cose con i loro contorni definiti e le loro determinazioni» (Lanfredini 2014, p. 52), un campo (Koffka 1935, p. 52). Si tratta, dunque, di una immanenza che non si richiude su se stessa, ma lascia aperta la possibilità di altre polarizzazioni: in questo senso il soggetto è un processo fluttuante (Vanzago 2011a, p. 113). Le essenze non sono più pensate come «il senso primitivo dell'Essere» (VI, p. 129), ma come un *Sosein* di fatto, «ciò che organizza la fatticità secondo linee morfologiche e fluttuanti, senza tuttavia che tale vaghezza morfologica, la stessa segnalata [...] da Husserl, si concreti mai in qualcosa di dato» (Lanfredini 2014, pp. 59-60; cfr. Vanzago 2011b, p. 40).

Se, come è stato messo in luce, il gioco non appartiene «a una dimensione di libertà assoluta» come nella concezione moderna del soggetto, ma «trova nel limite [...] la sua risorsa» (Iofrida 2015, p. 17), i rapporti intraterrestri possono essere pensati come come un gioco, nel senso in cui lo *Spiel* è contenuto nello *Spielraum*, che alla lettera significa spazio-di-gioco, spazio di libertà, margine d'azione - nello stesso senso, quindi, in cui diciamo che un ingranaggio ha spazi di gioco all'interno di un meccanismo. Vi è una passività operante dello *Spielraum*, che non è mero automatismo: le variazioni che vi prendono luogo sono spontanee e non semplicemente derivate da una ricettività⁵⁵.

Grazie ai concetti di *Spielraum* e di *Boden*, è pensabile una composibilità tra determinismo e contingenza senza che si debba comprendere il divenire a partire dal divenuto, bensì cogliendo gli enti nei loro processi creativi (Robert 2014, p. 168). Non è un caso, allora, che l'interesse ontologico converga in Merleau-Ponty con quello per l'animalità e la vita (Toadvine 2014): esso risponde alla necessità di pensare un'ontologia dei campi. L'animalità appare a Merleau-Ponty il luogo d'indagine privilegiato per cogliere il divenire a partire da un fondo indeterminato e ineliminabile: «[la]

⁵⁵ L'automatismo non differirebbe infatti dal decisionismo soggettivista: in ambo i casi, la passività operante viene misconosciuta. Cfr. Ménasé 2003

creativité réside dans la manière qu'a l'animal d'accueillir le monde [...]: la créativité est le trait fondamental du procès du monde» (Robert 2014, p. 175).

Ciò comporta un decentramento della soggettività umana e non resta senza conseguenze per la dimensione etica dell'interrogazione filosofica. Se, da un lato, il soggetto è campo dei campi (I/P, p. 35), la vita non sarà altro che «l'apertura di un campo di azioni possibili» (N, p. 254), un universo – tanto umano quanto animale – che «non è il prodotto di una libertà in senso kantiano [...] è piuttosto una libertà strutturale» (N, p. 260).

Una questione che sembra meritare attenzione è, allora il rapporto del soggetto con il limite: è su questo punto che si gioca un discorso ecologico, che non si preoccupi tanto di ciò che è al di là del limite, ma piuttosto delle potenzialità che sono date agli uomini all'interno dei loro propri limiti. Una delle strategie più ricorrenti nei dibattiti attuali su questioni in senso lato “ecologiche” è ascrivere l'azione umana del tutto all'interno o del tutto all'esterno della natura. Spesso, si pretende di poter valutare un'azione o una pratica mediante il confronto con alcuni eventi molto grossolanamente intesi come naturali, promuovendo un'idea di primitivo, frutto, come è inevitabile, della fantasia di qualcuno. Si stabilisce, così, il valore di un'azione sulla base del fatto che essa sia più o meno vicina a quanto si riscontra nel mondo animale, oppure si pretende di rifarsi a una presunta essenza naturale per decidere quali condotte siano lecite, come se fosse possibile giungere al cuore di una natura non viziata e conoscerne il supposto segreto. Dall'altro lato, in direzione contraria ma sulla base di un apparato teorico del tutto simile, si afferma che tutto è cultura, legittimando ogni crimine, ambientale e non solo, sulla base di un perverso umanismo, che restituirebbe all'Uomo il dovuto ruolo di possessore: di sé, degli altri, della sua mondiale nicchia ecologica. Questa posizione, che vede l'umanità come un prodotto esclusivamente di se stessa, e che oppone alla natura la storia, contiene in sé una contraddizione che ne mina ogni serietà, poiché, mentre stabilisce l'uomo inarrestabile dominatore della natura, spesso non esita a farne un prodotto, merce tra merci. Le due strategie, dichiarate

opposte ma ingenuamente vicine, hanno un tale peso - nell'opinione pubblica, nei discorsi dei politici e, in forme più eleganti, nel panorama filosofico - che meritano di essere prese seriamente in considerazione: l'uomo istituisce un vuoto in seno alla natura o costituisce un momento interno alla natura e a essa proprio?

Merleau-Ponty pone il soggetto in continuità con la carne del mondo: noi siamo fatti della stessa stoffa, dello stesso elemento del mondo. La specificità umana sarà un certo modo di essere corpo. La cultura, allora, sta al vortice come la natura sta all'acqua: essa è un ritorno del vivente sul mondo, ma non è qualcosa di estraneo al mondo stesso, di cui, al contrario, si nutre e che ne costituisce materia e fondamento. Non, dunque, una dialettica di opposizione, ma una dialogica di complementarità.

Il rapporto del soggetto all'oggetto, così riconfigurato, è caratterizzato dal muoversi del soggetto all'interno di uno *Spielraum* definito da limiti e libertà non assoluti, perimetro che delinea l'esistenza e le resistenze di un residuo con cui si è sempre in un rapporto fondante e costitutivo. Questa inscindibilità è ciò che Merleau-Ponty chiama chiasma.

Il concetto di chiasma, che ha una funzione ontologica, si lega a un momento eminentemente fenomenologico: l'*Einfühlung* (Costa 2009). L'ultimo Husserl (1939) lavorò a fondo su tale questione, mostrando come ogni relazione determinata supponga rapporti di ordine differente, quello che definiamo un *piano di indeterminazione*. L'*Einfühlung*, dice Merleau-Ponty (POF, p. 42), è una ἐποχή più profonda di quella trascendentale.

C'è un intreccio tra la soggettività e il suo campo ontologico (Iofrida 2007, p. 107), coglibile mediante una riduzione che, in una fenomenologia della carne, è *Einfühlung*, rapporto che investe l'intero campo della soggettività (N, p. 305; Heinämaa 2002, p. 134; Dreon 2014). Approfondendo l'analisi del pre-determinativo, Merleau-Ponty continua la scoperta husserliana: non vi è coincidenza assoluta tra *Erlebnisse* e *cogitationes*, ma c'è sempre uno scarto tra i flussi percettivi e gli atti intenzionati (Toadvine 2002, p. 83). Tra la percezione e l'intelletto si installa una certa abitudine, la sedimentazione (Zahavi 2014, p. 61) di un certo modo di vedere, un certo *stile* della visione.

Tale sedimentazione abituale è presente anche a livello del corpo, è un impraticarsi, e la coscienza, ulteriore campo esistenziale, fa irruzione nel campo corporeo (N, p. 306), ma attraverso emergenze e interazioni: un certo e contingente stile di interazione di campi produce il soggetto (N, p. 146).

Il fatto che nel campo esistenziale non si dia nulla di *necessario* non significa che il campo sia puro caos: vi è una strutturazione immanente in funzione dei punti interni al campo stesso, una strutturazione modale. La lateralità di cui parla Merleau-Ponty si traduce, come stiamo per vedere, in una *corrispondenza* tra contingenza e necessità.

Etica della contingenza

Voglio provare ora a rispondere a una domanda che mi è stata posta al termine di un seminario in cui, con il mio intervento, avevo evidenziato come Merleau-Ponty proponga un modello di conoscenza fondato sulla *pratkognosia*, modello che si oppone a una conoscenza di sorvolo, intellettualistica. *Praktognosia* è una conoscenza che si fa mediante l'attualità delle azioni, dei gesti umani e non solo umani e che risiede anzitutto nel corpo, o meglio che si situa al di là della distinzione netta anima-corpo. Il mio intervento aveva come obiettivo di proporre l'idea che a questi due modelli di sapere corrispondano due tipi di tecnica: una tecnica dominatoria, che deriva dall'idea dell'oggetto e della natura come qualcosa che si trova di fronte a me, di cui posso divenire "maestro"; e una tecnica più rispettosa dell'ambiente, e dell'altro: il problema ecologico è un problema dell'alterità in senso lato, non soltanto della conservazione dell'ecosistema. Questo secondo modello di tecnica, più artigianale, meno dominatoria, in dialogo con i suoi oggetti, mi sembrava porre un minore numero di problemi sul piano etico (Iofrida 2015).

Ora, una delle posizioni che possono essere assunte rispetto al problema della tecnica è la difesa di un'assoluta continuità tra tecnica e vita: si sostiene, cioè, che qualsiasi forma tecnica si iscriva all'interno della natura, senza che questo costituisca un particolare problema, e si estende questo approccio anche a forme tecnologiche che mettono profondamente in discussione il nostro rapporto con la natura, per esempio la bomba atomica. La domanda che mi è stata posta è stata proprio questa: se il mondo, o la Terra, o almeno l'umanità, prima o poi, devono finire, è davvero importante come questo accadrà? Che finiscano, cioè, a causa di una guerra nucleare o percorrendo un ciclo "naturale"?

Chiaramente, il mio interlocutore aveva in mente, più che un problema etico, una certa concezione della contingenza. Sembrava dire, cioè, che noi

abbiamo come il dovere di non ostacolare nessuna delle strade possibili della nostra storia, perché una di queste a un certo punto si realizzerà.

Ma il rapporto contingenza-necessità ha la natura di una trasformazione: in questo momento il futuro non è scritto davanti a noi, abbiamo molteplici possibilità di cui, è vero, solo una verrà a realizzarsi (o esploderà una bomba atomica o non esploderà), però, mentre io scrivo, nessuno dei due avvenimenti ha il peso di una necessità, al di là di ogni possibile calcolo probabilistico. La necessità, cioè, è il venire in atto della possibilità, della contingenza, appunto.

Scriva Merleau-Ponty:

Così, nell'esistenza umana c'è un principio di indeterminazione, e questa indeterminazione non è soltanto per noi, non deriva da qualche imperfezione della nostra conoscenza, non si deve credere che un Dio possa scrutare i cuori e i reni e delimitare quanto ci proviene dalla natura e quanto ci proviene dalla libertà. L'esistenza è indeterminata in sé, a causa della sua struttura fondamentale, in quanto è l'operazione stessa per la quale ciò che non aveva un senso assume un senso, ciò che aveva solo un senso sessuale assume un significato più generale: la contingenza si fa ragione, in quanto l'esistenza è la ripresa di una situazione di fatto. [...] L'esistenza non abbandona mai se stessa. Ciò che essa è non le rimane mai esteriore e accidentale, poiché lo riprende in sé. [...] L'esistenza non ha attributi fortuiti, non ha nessun contenuto che non contribuisca a darle la sua forma, non ammette in se stessa nessun fatto puro perché è il movimento attraverso il quale i fatti sono assunti. Forse si obietterà che l'organizzazione del nostro corpo è contingente, che si può "concepire un uomo senza mani, piedi, testa" e a maggior ragione un uomo senza sesso e che si riprodurrebbe per talea o propagginamento. Ma ciò è vero solo se si considerano astrattamente le mani, i piedi, la testa o l'apparato sessuale, cioè come frammenti, di materia, avulsi dalla loro funzione vivente – solo se si forma un concetto di uomo anch'esso astratto, nel quale si fa entrare esclusivamente la *Cogitatio*. (FP, p.

Dunque per Merleau-Ponty non si possono distinguere necessità e contingenza - queste essendo le due facce di una medaglia -, come non si può ascrivere nulla di ciò che accade totalmente alla natura o alla cultura o alla libertà, come si legge nel passo. L'esistenza è il movimento attraverso il quale i fatti sono assunti, il divenire: essa è ciò che è mediante il suo farsi, e non perché sia stabilita a monte da una natura assolutamente costrittiva. Ma, dall'altro lato, l'esistenza non si dà nel segno di una totale libertà: prende le mosse sempre da uno sfondo di determinazioni precedenti e solo da queste premesse essa viene a determinarsi. Come ho mostrato, ciò ha delle implicazioni anche sul piano della delineazione di una natura umana.

Nell'uomo tutto è necessità e, per esempio, non è una semplice coincidenza il fatto che l'essere ragionevole sia anche quello che sta in posizione eretta o possiede un pollice opponibile alle altre dita: lo stesso modo di esistere si manifesta in entrambe le circostanze. Nell'uomo tutto è contingenza, nel senso che questo modo umano di esistere non è garantito a ogni bambino da una qualche essenza ricevuta alla nascita, ma deve costantemente rifarsi in lui attraverso i capricci del corpo oggettivo. L'uomo è un'idea storica e non una specie naturale. In altri termini, nell'esistenza umana non c'è nessun possesso incondizionato, ma neppure nessun attributo fortuito. L'esistenza umana ci costringerà a rivedere la nostra consueta nozione di necessità e contingenza, perché è il mutamento della contingenza in necessità attraverso l'atto di ripresa. Tutto ciò che siamo, noi lo siamo sulla base di una situazione di fatto che facciamo nostra e che trasformiamo incessantemente. (FP, p. 239)

È ormai chiaro che queste considerazioni di Merleau-Ponty possono essere estese anche alla natura animale, a quella delle cose, e in definitiva a qualsiasi ritaglio di realtà che si voglia prendere in esame. Tutto ciò che noi siamo, lo diveniamo su una base di premesse che, in quanto esistono, in

quanto fanno parte della nostra storia, sono anche parzialmente vincolanti, ma che al contempo sono incessantemente modificate: noi le assumiamo, le facciamo nostre, ce ne facciamo carico. Ci muoviamo tra il vincolo e la libertà; tra la necessità, che è ciò che abbiamo alle spalle e che parzialmente ci determina, e la contingenza che è nel divenire attuale e futuro, trasformato incessantemente mediante la prassi.

Per venire alla questione della tecnica, e in particolare al problema posto dalla bomba atomica, è utile tornare su un passo del primo dei corsi contenuti in *È possibile oggi la filosofia?* del 1958-59, dal titolo *La filosofia oggi*. L'esperienza della bomba è un'esperienza recente. Merleau-Ponty ne parla come del motivo di una «[c]risi della razionalità nei nostri rapporti con la Natura: Logica dell'evoluzione tecnica; La bomba – l'energia atomica. Messa in evidenza di energie che non sono nel quadro del mondo, ma che lo condizionano e che potrebbero distruggerlo» (POF, p. 9).

In questo passo, Merleau-Ponty prende in esame proprio una posizione che, riassorbendo la finalità artificialistica in una sorta di essenzialità naturale, produce il museo degli orrori di una indifferenziazione etica.

[M]escolanza di cieca necessità e artificialismo, indistinzione natura-finalità artificialistica [...] riduzione dell'essere vero all'essere costruito, artificialismo estremo, - ma che, allo stesso tempo e segretamente, è abdicazione dell'artificio umano [...] Questi modi di pensare sono quasi onirici, museo degli orrori. Essi non sfuggono alla contraddizione: abbiamo a che fare solo con dei *constructa* inseparabili dall'uomo, con degli *ob-jecta* trasparenti per lui poiché egli li ha fatti, con l'attività umana – e tuttavia tutto ciò è prodotto di natura [...] e tuttavia questa natura è stata costruita dalla storia umana. Questa contraddizione è un vero e proprio complesso del pensiero contemporaneo. (POF, p. 11)

Sostenere in modo forte l'artificialismo, un paradigma culturalista, riducendo la realtà a costruzione, a manipolazione, ad artificialità, è allo

stesso tempo un'abdicazione dell'artificio umano, cioè una rinuncia a far valere il fare, la prassi. È una deresponsabilizzazione dell'uomo. Posizioni opposte si toccano: una forte continuità vita-artificio, che non distingue la natura dalla finalità artificialistica, comporta paradossalmente un'uscita dalla scena delle scelte umane. L'esaltazione della tecnologia avviene tramite un suo reinserimento assoluto nella natura: si usa così la natura nient'altro che per esaltare la tecnica e per giustificare la tecnocrazia. «È la logica del mondo della tecnica che riduce l'essere all'alternativa e all'antinomia dell'*in sé* puro oggetto e dell'artefatto.» (POF, p. 12).

La proposta di Merleau-Ponty è costituzionalmente difficile, perché propone di abitare la contraddizione, di non portarla a una semplificazione, ma di farne occasione di una nuova tematizzazione del rapporto degli uomini con le alterità.

Ma quella che è una situazione di crisi per il nostro pensiero potrebbe essere punto di partenza per un approfondimento: le energie che fuoriescono dal quadro del mondo costituito svelano la contingenza. Ma questa presa di coscienza di un Boden, di una sedimentazione, potrebbe essere riscoperta della Natura (a condizione che non si concepisca tale Natura così come la descrive la scienza oggettivistica e come causa universale in sé), riscoperta di una Natura-per-noi come suolo di tutta la nostra cultura, in cui si radica in particolare la nostra attività creatrice che dunque non è incondizionata, che deve mantenere [la] cultura a contatto dell'essere grezzo, che deve confrontarla con esso. (POF, pp. 11-12)

Proprio se si voglia evitare la trappola delle distinzioni nette, delle definizioni definitive, e insomma delle sostanze, bisogna tentare un ritaglio – che si sappia parziale, ma irrinunciabile⁵⁶ – dei *modi*. In questo senso, se è

⁵⁶ Trovo ampiamente condivisibile l'ammissione della necessità di tracciare e riconoscere dei confini come condizione per attraversarli e correttivo ad un relativismo fuori controllo, che mi sembra ben espressa in un lavoro recente di Remotti, in cui l'autore mette in guardia da una non equilibrata paura del «pericolo di entificare indebitamente le culture. I confini

vero che non vi è mai una rottura, un *salto* tra le forme dell'espressione umana (e animale), si devono ammettere degli *scarti* tra questa e quella tecnica. È vero, infatti, che i prodotti del nostro lavoro umano sfuggono spesso al controllo, presentando una *natura* loro propria e mai del tutto governabile, come è innegabile che anche la natura abbia attraversato una sedimentazione – anche nel senso geologico - nella storia, o che forme di vita alle quali attribuiamo una bassa plasticità culturale presentino nondimeno un «inizio di cultura» (N, p. 258). Un'ontologia che renda conto di questi scarti, pur nella unità e nella continuità delle manifestazioni dell'essere, un'ontologia *molare*, sarà allora un'ontologia del qualcosa, che rispetterà il qualcosa non ergendolo a essenza, né espellendolo dal discorso in quanto oggetto di scarso interesse filosofico. In questo senso, le dimensioni etica e ontologica trovano il loro intreccio.

L'accettazione etica di qualsiasi forma tecnica, sulla base di una sostanziale indifferenza tra tutte le strade possibili che questo mondo che abitiamo potrà intraprendere, mortifica la contingenza, dando già per necessarie le contingenze che in futuro verranno all'atto. Ma il rapporto tra contingenza e necessità è una trasformazione, che ci impegna a orientare le nostre pratiche, a scegliere nella misura di ciò che a esse è ascrivibile. È in ragione di tale istanza che Merleau-Ponty può indicare nella «riduzione dell'essere vero all'essere costruito, artificialismo estremo» (POF, p. 11), *allo stesso tempo e segretamente*, un'abdicazione dell'artificio umano.

Se un pensiero di questo genere si fa carico dell'uomo e della storia e se, fingendo di ignorare ciò che ne sappiamo per contatto e per posizione, inizia a costruirli a partire da qualche indice astratto [...] allora l'uomo diviene realmente il *manipulandum* che pensa di essere, e si entra in un regime di cultura in cui non più non esistono né vero né falso riguardanti l'uomo e la storia, in un sonno o incubo da cui

culturali esistono, anche se le culture non sono cose, entità, realtà indipendenti dalle persone che ne fanno uso. Anche le lingue non sono entità indipendenti, e tuttavia esistono i confini linguistici, come ci dimostra l'incomprensibilità iniziale delle lingue in cui ci imbattiamo.» (Remotti 2014, p. 66).

non esiste risveglio. (OS, pp. 14-15)

Conclusioni

La mia proposta ha seguito, soprattutto, il tracciato della riflessione compiuta da Merleau-Ponty, nel corso dell'intera sua vita filosofica. Quella di Merleau-Ponty è un'eredità la cui portata non è stata ancora del tutto misurata, ciò che avviene, d'altronde, per ogni grande filosofo, il cui pensiero rinnova la propria produttività all'incontro con nuovi problemi e con pensieri ulteriori. Merleau-Ponty ha cercato attivamente l'incontro con il *fuori*: lo ha fatto ponendosi in relazione con le scienze biologiche e con le cosiddette scienze dure, con la politica, con l'arte, con la psicoanalisi, con l'espressione letteraria. Mi sembra che egli abbia avuto, da un lato, il merito di riuscire a tematizzare una grande varietà di questioni, dall'altro, la capacità di farlo con una compattezza che articola questa varietà in una lezione unitaria. Direi in un sistema, se il termine non rischiasse il fraintendimento, se garantisse ciò che suggerisce: un eguale accento sulla chiusura della coerenza e sull'apertura che fa mobili i confini. In questo senso, al di là di ogni ansiosa ricerca di *maîtres à penser*, mi sembra di poter riconoscere, nel lascito del pensiero merleau-pontyano, la lezione di un maestro.

Ho cercato di mostrare gli elementi che mi sembrano i più importanti e attuali, in questa lezione che coinvolge, da un lato, la questione del corpo e, dall'altro e insieme, quella dello spazio che, per dirla con Spinoza (1677, p. 269), «la mente concepisce [...] nella misura in cui il corpo ne è affetto». Uno spazio inteso come punto di ancoraggio, che è *χώρα* più che non *τόπος* (Berque 1987), un suolo che si ripropone ad ogni passo e che non è possibile abbandonare, perché non è dettato dalla geometria, ma tracciato dalla prassi. È in questo senso che il corpo e la Terra trovano la loro solidarietà, la loro profonda affinità per il pensiero. Mediante una rassegna dei luoghi in cui Merleau-Ponty fa riferimento al *Rovesciamento* di Husserl, ho voluto evidenziare questo profondo legame.

Si profila, così, un *soggetto ecologico*, che non è assoluto, perché emerge, al contrario, proprio nel suo essere *legato*: esso è corpo almeno quanto non sia mente, ed è installato in un suolo e vincolato a un orizzonte che è la sua possibilità di esistenza.

È ormai chiarita, credo, la posta in gioco etica dell'ipotesi che ho avanzato in questo lavoro: è il riconoscimento della nostra responsabilità attiva nel ritorno che compiamo su ciò che ci affetta; e, allo stesso tempo, è l'accoglienza del limite, come l'orizzonte che definisce i modi del nostro essere e della nostra relazione con l'Essere. Di fronte ai molti problemi che sorgono oggi sul piano bioetico e ambientale, di fronte a una tecnica sempre più potente e al contempo sempre più rischiosa, alla filosofia non può non imporsi il compito di una messa a tema dello statuto della soggettività e della natura della natura. Un ponte tra i due temi, se mai vi fosse bisogno di enunciarlo, è la questione del vivente: la natura è anzitutto il dominio della vita vissuta, più profondamente - e più problematicamente - che l'insieme delle leggi con cui descriviamo l'osservabile. Proprio in quanto *ne* siamo, non possiamo porci *di fronte* alla natura: non possiamo essere copernicani. E, se non possiamo essere copernicani, dobbiamo prendere le distanze, sul fronte della tecnica, dal prometeismo che fa dell'uomo una piena attività, un plasmatore delle sorti del mondo.

Il soggetto si configura, così, come attivo e insieme passivo, emergenza esistenziale e non sostrato essenziale: la legge cede il passo all'evento, la durezza del diamante all'ostinata debolezza della carne. Il mondo non è più dell'uomo; questo soggetto, che si scopre *di carne*, se lo appropria, ma nel solo modo che gli è dato: impraticandosene, affermando la propria familiarità con esso, scoprendosi suo a sua volta.

Così, come scrive Iofrida (2012), «nel momento in cui riconosciamo il nostro diritto ad essere noi stessi, lasciamo agli altri e al mondo in generale il diritto ad essere per proprio conto, per suo verso; anzi, godiamo di questa alterità degli altri e del mondo come di qualcosa che non offende, ma completa e permette alla nostra individualità di essere più pienamente.

Questo senso della libertà è strettamente associato al senso del limite: il sentirmi me stesso e libero è l'altra faccia del fatto che c'è un mondo e ci sono degli altri che non sono io.»

Questa co-implicazione del soggetto e del mondo si scontra con i tradizionali problemi del coinvolgimento dell'osservatore nell'oggetto d'indagine - è stato qui necessario fare almeno il nome di Heisenberg -, del relativismo e dell'oggettività della stessa percezione: ma, soprattutto, riscrive la soggettività, che non è più il soggetto assoluto di Cartesio, ma quello ecologico annunciato dalla trattazione della Terra-suolo di Husserl.

Il primato dell'evento, poi, restituisce alla vita la sua dimensione estetica, che non dispone l'albero, l'astro, o l'animale di fronte allo sguardo dello scienziato, se non secondariamente. Vi è un'orizzontalità, che è la gratuità dell'esistenza e la sua grazia (Bateson 1971, p. 166), e l'allontanamento da questa specie di verità interna e propria della natura costa alle scienze naturali la perdita di quel che dovrebbe essere il loro contenuto. Non dominio sull'altro, ma risonanza; non spiegazione, ma descrizione - la spiegazione non è forse la perdita della piega? -; non primariamente astrazione di leggi, ma anzitutto riconoscimento del gioco del mondo. L'attrazione (o la repulsione) che il bambino incontra quando osserva un animale può e dovrebbe essere riconquistata al lavoro dello scienziato, in questi termini: nel senso in cui il bambino è naturalmente fenomenologo (Welsh 2013) nell'accoglienza delle qualità secondarie di ciò che manipola. Questo modo di fare scienza ci consegna molti e importanti lavori: mi limito a ricordare Portmann (1960) e le sue pagine, ricchissime, sui *pattern* degli animali, che, sebbene a margine del mio studio, sono valse per me come esempio di una scienza che accoglie l'espressione che è propria al suo oggetto, la sua sovranità non strumentalizzabile.

Il portato del concetto merleau-pontyano di *carne* è l'ascolto di questa ricchezza che connette chiasmaticamente soggetto e oggetto, corpo e Terra, in quanto entità irriducibili e inseparabili. È il riconoscimento del valore delle singolarità e delle differenze, del *qualcosa* che non è un nulla di

libertà, né un essere di pienezza, ma cavità accogliente e positività che si lascia accogliere, che si fa spazio, in entrambi i sensi dell'espressione: rendersi essa stessa spazio per altri e farsi strada nel mondo.

Bibliografia

Amoroso, P. 2014a, *Prospettive ecologiche nell'opera di Merleau-Ponty*, in «Discipline Filosofiche», 2/2014, pp. 217-238

Amoroso, P. 2014b, *Merleau-Ponty "Le monde sensible et le monde de l'expression" e "Recherches sur l'usage littéraire du langage"*, in «Dianoia», 19/2014, pp. 390-398

Amoroso, P. 2016, *Il gioco e la vita. Del nostro essere eventuali*, in «Dianoia», 22/2016, pp. 123-146

Amoroso, P., De Fazio, G. 2015, *Spielraum. Il gioco come rapporto libero col mondo*, in «Logoi», I, 3/2015, pp. 246-255

Amoroso, P., De Fazio, G. 2016a, *Etica e gioco: per una soggettività ecologica nella filosofia di Merleau-Ponty*, in Iofrida, M. (a cura di), *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, Modena, Mucchi

Amoroso, P., De Fazio, G. 2016b, *Tema su variazioni. Appunti per una filosofia del qualcosa*, in «Kaiak», 3/2016, pp. 1-12

Amoroso, P., De Fazio, G. 2016c, *Istituzione e processi di individuazione. Per una ecologia dell'impersonale*, in «Philosophy Kitchen», 5/2016, pp. 170-182

Amoroso, P., De Fazio, G. 2017a, *Il gioco come dinamica del vivente. Einfühlung e soggettività in Merleau-Ponty*, in «Paradigmi», 2/2017, pp. 141-154

Amoroso, P., De Fazio, G. 2017b, *Dall'arca Terra allo Spielraum. Natura, corpo, spontaneità*, in «Chiasmi International», 18/2017, *forthcoming*

Amoroso, P., De Fazio, G., Giannini, R., Lucatti, E. (2016), *Corpo, linguaggio e senso. Tra semiotica e filosofia*, Bologna, Esculapio

Amoroso, P., Mantovani, L. 2017, *Ecologia ambientale: tra la deep ecology e l'antropologia dell'ambiente*, in De Fazio, G., Lévano, P. (a cura di), *Ecosofia. Percorsi contemporanei nel pensiero ecologico*, Modena, Mucchi

Arendt, H. 1978, *The life of the mind*, New York-Londra, Harcourt Brace Jovanovich. Trad. it. G. Zanetti, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 2009

Baldi, A. 2016, *Iipse vidit. Fotografia antropologica ottocentesca e possesso del mondo* in «EtnoAntropologia», vol. 4, 1/2016

Barbaras, R. 2008, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Parigi, Vrin. Trad. it. C. Rocca, *Introduzione a una fenomenologia della vita*, Milano-Udine, Mimesis, 2014

Barthes, R. 1980, *La chambre claire*, Parigi, Gallimard. Trad.it. R. Guidieri, *La camera chiara*, Torino, Einaudi, 2003

Barthes, R. 2004, *Le sport et les hommes*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal. Trad. it. C. Bongiovanni, *Lo sport e gli uomini*, Torino, Einaudi, 2007

Bateson, G. 1953, *The position of humor in human communication*, New York, Macy Foundation. Trad. it. D. Zoletto, *L'umorismo nella comunicazione umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2006

Bateson, G. 1956, *The Message "This is Play"*, Macy Foundation. Trad. it. D. Zoletto, *"Questo è un gioco"*, Milano, Raffaello Cortina, 1996

Bateson, G. 1972, *Steps to an ecology of mind*, Chicago, University of Chicago Press. Trad. it. G. Longo e G. Trautteur, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 2013

- Bateson, G. 1984, *Mind and nature: a necessary unity*, New York, Ballantine. Trad. it. G. Longo, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Milano, Adelphi, 1984
- Bazin, A. 1958-1962, *Qu'est-ce-que le cinéma?*, Parigi, Cerf. Trad. it. A. Arpà, *Che cos'è il cinema?*, Milano, Garzanti, 1999
- Bazzanella, E. 1995, *Orizzonte. Passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Milano, Guerini
- Bencivenga, E. 1995, *Giocare per forza. Critica della società del divertimento*, Milano, Mondadori
- Bencivenga, E. 2013, *Filosofia in gioco*, Roma-Bari, Laterza
- Benjamin, W. 2012, *Figure dell'infanzia. Educazione, letteratura, immaginario*, a cura di F. Cappa e M. Negri, Milano, Raffaello Cortina
- Bergson, H. 1922, *Durée et Simultanéité*, Parigi, Félix Alcan. Trad. it. F. Polidori, *Durata e simultaneità*, Milano, Raffaello Cortina, 2004
- Bergson, H. 1934, *La pensée et le mouvant*, Parigi, Félix Alcan. Trad. it. G. Perrotti, *Il pensiero e il movente: saggi e conferenze*, Firenze, Olschki, 2001
- Berque, A. 1987, *Écoumène*, Parigi, Belin
- Bloch, E. 1930, *Les planes parcellaires: l'avion au service de l'histoire agraire*, «Annales», 2/1930
- Bolacchi, G. 2013, *Metodo galileiano e analisi del comportamento: il comportamentismo*, in Moderato, P. e Presti, G. (A cura di), *Cent'anni di comportamentismo*, Roma, Franco Angeli

van Breda, H. 1962, *Maurice Merleau-Ponty et les archives-Husserl à Louvain*, in «Revue de métaphysique et de morale», 67/1962, pp. 312-330

Brook, P. 1968, *The empty space*, Londra, Mc Gibbon & Kee. Trad. it. I. Imperiali, *Lo spazio vuoto*, Roma, Bulzoni, 1998

Brunhes, J. 1926, *Leçon de Géographie*, Parigi, Maison A. Mame

Buytendijk, F. 1920, *Psychologie der Dieren*, Haarlem. Trad. fr. A. Frank-Duquesne, *Traité de psychologie animale*, Presses Universitaire de France, 1952

Buytendijk, F. 1932, *Versuche uber die Steuerung der Bewegungen*, «Archives néerlandaises de psychologie», t. XVII

Buytendijk, F. 1948, *Algemene theorie der menselijke houding en beweging. Als verbinding en tegenstelling van de physiologische en de psychologische beschouwing*, Utrecht, Het Spectrum, Antwerpen, Uitgeversmij. N.V. Standaard-boekhandel, «Universitaire bibliotheek voor psychologie». Trad. fr. L. Van Haecht, *Attitudes et mouvements. Étude fonctionnelle du mouvement humain*, Parigi, Desclée de Brouwer, 1957

Buytendijk, F., Plessner, H. 1935, *Die Physiologische Erklärung des Verhaltens*, in «Acta Biotheoretica», A, I/1935, pp. 151-171

Burgat, F., Sommer, C. 2016 (a cura di), *Le phénomène du vivant. Buytendijk et l'anthropologie philosophique*, Ginevra, MetisPresses

Calvino, I. 1988, *Lezioni americane*, Milano, Garzanti

Canetti, E. 1964, *Die Stimmen von Marrakesh*, Monaco, Carl Hanser Verlag. Trad. it. B. Nacci, *Le voci di Marrakech*, Milano, Adelphi

Canguillhem, G. 1966, *Le normal et le pathologique, augmenté de Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*, Parigi, Presses universitaires de France/Quadrige. Trad. it. M. Porro, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998

Carbone, M. 2008, *Sullo schermo dell'estetica*, Milano-Udine, Mimesis

Carbone, M. 2016, *Filosofia-schermi*, Milano, Raffaello Cortina

Carbone, M., Levin, D.M. 2003, *La carne e la voce*, Milano, Mimesis

Cartesio, R. 1630, *L'homme*. Trad. it. M. Garin, *L'uomo* in *Opere filosofiche*, vol I, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2009

Cartesio, R. 1641, *Meditationes de prima philosophia*. Trad. it. S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, Laterza, 1997

Cartesio, R. 1649, *Les passions de l'âme*. Trad. it. *Le passioni dell'anima*, in *Opere filosofiche*, vol. IV, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2009

Cartesio, R. 2009, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani

Ceruti, M. 2009, *Il vincolo e la possibilità*, Milano, Raffaello Cortina

Ceruti, M. 2014, *La fine dell'onniscienza*, Roma, Edizioni Studium

Chombard, P.H. et al. 1948, *La Découverte aérienne du monde*, Parigi, Horizons de France

Ciardi, M. 2013, *Terra. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza

Coghill, G. 1929, *Anatomy and the problem of behaviour*, New York-Londra, Macmillan

Copernico, N. 1543, *De revolutionibus orbium coelestium*. Trad. it. *Sulle rivoluzioni dei corpi celesti*, in Id., *Opere*, a cura di F. Barone, Torino, Utet, 1979

Costa, V. 2009, *Husserl*, Roma, Carocci Editore

Crescimanno, E. 2006, *Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry*, in «Aesthetica Preprint», Centro Internazionale Studi di Estetica, 17/2006

De Fazio, G. 2014, *L'Essere pre-logico. Una lettura ontologica della meccanica quantistica a partire da Merleau-Ponty*, «Discipline filosofiche», 2/2014, pp. 91-114

Deleuze, G. 1968, *Différence et répétition*, Parigi, Presses universitaire de France. Trad. it. G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina, 2010

Deleuze, G. 1983, *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, Parigi, Éditions de Minuit. Trad. it. J.-P. Manganaro, *L'immagine-movimento. Nuova edizione italiana*, Torino, Einaudi, 2016

De Palma, V. 2001, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*. Macerata, Quodlibet

De Martonne, E. 1948, *La Géographie aérienne*, Parigi, Albin Michel

Deodati, M. 2013, *Intenzionalità all'opera. Studi sul pensiero pratico di Husserl*, Milano, Mimesis

Derrida, J. 2000, *Le toucher*, Parigi, Galilée. Trad. it. A. Calzolari, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, Genova, Marietti, 2007

Dostoevskij, F. 1863, *Note invernali su impressioni estive*, Milano, Feltrinelli, 2013

Dreon, R. 2014, *Una concezione non soggettocentrica dell'empatia?*, in «Chiasmi International», 14/2014, pp. 439-448

Edelman, G. 2004, *Wider than the sky. The phenomenal gift of consciousness*, New Haven, Yale University Press. Trad. it. S. Frediani, *Più grande del cielo. Il dono fenomenico della coscienza*, Torino, Einaudi, 2004

Evans, F. 2000, *Chaosmos and Merleau-Ponty's view of Nature*, in «Chiasmi International», 2/2000, pp. 63-82

Firenze, A. 2011, *Il corpo e l'impensato*, Milano, Mimesis

Firenze, A. 2013, *Interanimalità come teleologia del sensibile*, in Carbone, M., Dalmasso, A.C., Diodato, R., *Merleau-Ponty e l'estetica oggi*, Milano-Udine, Mimesis

Fòti, V. 2013, *Tracing expression in Merleau-Ponty: aesthetics, philosophy of biology, and ontology*, Evanston, Northwestern University Press

Freud, S. 1888, *Hysterie*. Trad. it. C. Musatti, *Isteria*, in Freud, S., *Opere*, vol. I, Torino, Boringhieri, 1967

Freud, S., Breuer, J. 1892-1895, *Studien über Hysterie*. Trad. it. C. Musatti, *Studi sull'isteria*, in Freud, S., *Opere*, vol. I, Torino, Boringhieri, 1967

Freud, S. 1919, *Das Unheimliche*. Trad. it. C. Musatti, *Il perturbante*, in Freud, S., *Opere*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977

Gambazzi, P. 2005, *La forma come sintomo e l'idea come costellazione problematica*, in «Chiasmi International», 7/2005, pp. 93-126

Garelli, J. 2005, *Introduzione alla problematica di Gilbert Simondon*, in Simondon, G., *L'individuation à la lumière des Notion de forme et d'information*, Parigi,

Éditions Jérôme Millan. Trad. it. *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Milano-Udine, Mimesis, 2011

Gelb, A., Goldstein, K. 1920, *Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs- und Erkennungsvorganges*, in *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth

Geraets, T. 1971, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff

Girard, R. 1982, *Le bouc émissaire*, Parigi, Éditions Grasset & Fasquelle. Trad. it. C. Leverd e F. Bovoli, *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 2011

Goldstein, K. 1934, *Des Aufbau des Organismus*, Berlino, Fink. Trad. it. L. Corsi, *L'organismo. Un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo*, Roma, Giovanni Fioriti Editore, 2010

Gombrich, E. 1963, *Meditations on a hobby horse and other essays on the theory of art*, Vienna, Phaidon. Trad. it. C. Roatta, *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, Torino, Einaudi, 1971

Gould, S.J. 1989, *Wonderful life*, New York, Norton. Trad. it., *La vita meravigliosa*, Milano, Feltrinelli, 1990

Gould, S.J., Vrba E.S. 1982, *Exaptation, a missing term in the science of the form*, in «Paleobiology». Trad. it. T. Pievani, *Il bricolage dell'evoluzione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008

Guidetti, L. 2013, *Jacob von Uexküll tra Kant e Leibniz. Dalla filosofia trascendentale alla topologia del vivente*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 7/2013, pp. 66-83

Guidoni, U. 2003, *Dottore, ho il mal di spazio*, in «l'Unità», 26 luglio 2003

Haffner, J. 2013, *The view from the above: the science of social space*, Cambridge, MIT Press

Heidegger, M. 1929, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Francoforte sul Meno, Klostermann. Trad. it. P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2005

Heinämaa, S. 2002, *From decisions to passion*, in Toadvine, T., Embree, L. (a cura di) *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer

Heisenberg, W. 1941, *Wandlung in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Stuttgart, Hirzel Verlag. Trad. it. A. Verson, *Mutamenti nelle basi della scienza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997

Heisenberg, W. 1958, *Physics and Philosophy*, Londra, Allen & Unwin. Trad. it. G. Gignoli, *Fisica e filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 2008

Huizinga, J. 1939, *Homo ludens*, Amsterdam, Pantheon Akademische Verlagsanstalt. Trad. it. C. Van Schendel, *Homo ludens*, Torino, Einaudi, 2002

Hume, D. 1748, *An enquiry concerning human understanding*. Trad. it. M. Dal Pra, *Ricerca sull'intelletto umano*, Roma-Bari, Laterza, 2009

Husserl, E. 1939, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga, Academia. Trad. it. F. Costa, L. Samonà, *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, Milano, Bompiani, 1995

Husserl, E. 1940, *Umsturz der Kopernikanischen Lehre in der Gewöhnlichen Weltanschaulichen Interpretation*. Trad. it. D. Neri, *Rovesciamento della dottrina*

copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo, in «Aut-Aut», 245/1991, pp. 3-18

Husserl, E. 1950, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff. Trad. it. A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine*, Brescia, La Scuola, 2017

Husserl, E. 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Dordrecht, Kluwer. Trad. it. E. Filippini, revisione di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 2002

Husserl, E. 1959, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aia, Martinus Nijhoff. Trad. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2015

Husserl, E. 2004, *Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Dordrecht-Boston-Londra, KAP. Trad. it. N. Zippel, *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, Bari, Laterza.

Iacono, A.M. 1987, *L'evento e l'osservatore*, Pisa, ETS

Iacono, A.M. 2005, *Gli universi di significato e i mondi intermedi*, in Gargani, A., Iacono, A.M., *Mondi intermedi e complessità*, Pisa, ETS

Iacono, A.M. 2010, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Milano, Mondadori

Iacono, A.M. 2016, *Il sogno di una copia*, Milano, Guerini e associati

Iofrida, M. 2007, *Per una storia della filosofia francese contemporanea da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modena, Mucchi

Iofrida, M. 2012, *Vita, natura, soggetto*, in Id. (a cura di), *Crisi. Condizione e progetto*, Modena, Mucchi

Iofrida, M. 2014, *Oltre il soggetto prometeico: soggetto, visione e empatia in Maurice Merleau-Ponty*, in Carbone, M., Dalmasso, A.C., Diodato, R., *Merleau-Ponty e l'estetica oggi*, Milano-Udine, Mimesis

Iofrida, M. 2015, *Presentazione*, in Id. (a cura di), *Ecologia, esistenza, lavoro*, Modena, Mucchi

Iofrida, M. 2017, *Ecologia filosofica*, in De Fazio, G., Lévano, P. (a cura di), *Ecosofia*, Modena, Mucchi

Kant, I. 1788, *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. de Flaviis, Roma-Bari, Laterza, 1991

Kant, I. 1781, *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. it. P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, Torino, UTET, 2013

Kant, I. 1790, *Kritik de Urteilskraft*. Trad. it. A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 2008

Kant, I., Kreutzfeld, G.J. 1998, *Inganno e illusione*, a cura di M.T. Catena, Napoli, Guida. Originariamente in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd XV von der Königlich, Berlino, Preußischer Akademie der Wissenschaft

Katz, D. 1948, *Gestaltpsychologie*, Basilea, Benno Schwabe & Co. Trad. it. E. Arian, *La psicologia della forma*, Torino, Boringhieri, 1979

Koffka, K. 1935, *Principles of Gestalt Psychology*, Londra, Lund Humphries. Trad. it. C. Sborgi, *Principi di psicologia della Forma*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1970

Koyré, A. 1950 *Apport scientifique de la Renaissance* in «Revue de synthèse», XLVII/1950

Koyré, A. 1961, *Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision* tratto da *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. Trad. it. P. Zambelli, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 2000

Lanfredini, R. 2011 (a cura di), *Divenire di Merleau-Ponty*, Milano, Guerini e associati

Lanfredini, R. 2014a, *Essenza e Natura: Husserl e Merleau-Ponty sulla fondazione dell'essere vivente*, in «Discipline filosofiche», 2/2014, pp. 45-66

Lanfredini, R. 2014b, *Essere una cosa che sente: il sotto-categoriale in Maurice Merleau-Ponty*, in «Rivista di Psicoanalisi», LX, 2/2014, pp. 433-454

Laplace, P.S. 1814, *Essaie philosophique sur les probabilités*, Parigi, Courcier. Trad. it. *Saggio filosofico sulle probabilità*, Roma, Editori Associati, 1987

Lecoq, J. 1997, *Le corps poétique*, Parigi, Actes Sud

Le Corbusier 1931, *Aircraft*, Londra, Trefoil Publications

Lefebvre, H. 1978, *L'espace et l'état*, in Id. *De l'Etat*, vol. 4, *Les contradictions de l'état moderne: La dialectique et/de l'état*, Paris, Union Generale d'Éditions

Leibniz, G.W. 1720, *Principes de la philosophie*. Trad. it. S. Cariatì, *Monadologia*, Bompiani, Milano, 2001

Leoni, F. 2008, *Habeas corpus*, Milano, Mondadori

Leoni, F. 2012, *Il corpo medicalizzato*, in L. Porta (a cura di), *Corpi ipermoderni. La cura del corpo in psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano

Leoni, F. 2016, *Evento e automa*, in R. Ronchi (a cura di), *Filosofia dell'evento. L'evento della filosofia*, L'Aquila, Textus, 2016

Leopardi, G. 1898-1900, *Zibaldone di pensieri*, Roma, Donzelli, 2014

Levack, B.P. 1987, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Trad. it. A. Rossatti e S. Liberatore, *La caccia alle streghe in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2008

Lévi-Strauss, C. 1978, *Myth and Meaning*, Toronto, University of Toronto Press. Trad. it. *Mito e significato*, Milano, Il Saggiatore, 2010

Lewin, K. 1936, *Principles of topological psychology*, New York, Macgraw Hill Book Company. Trad. it. A. Ossicini, *Principi di psicologia tologica*, Firenze, OS Organizzazioni Speciali, 1961

Longo, G. 2014, *L'infinito matematico "in prospettiva" e l'ombra dei possibili*, in «Dianoia», 19/2014

Lucatti, E. 2017, *Eccedere l'empirico*, in «Lavoro culturale», 6/7/2017

Luccio, R. 2000, *La psicologia: un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza

Macfarlane, D.A. 1930, *The role of kinesthesia in maze learning*, University of California Publications, 4/1930, pp. 277-305

Malinowski, B. 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, G. Routledge & Sons, London. Trad. it. *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 2011

- Manghi, S. 2003, *Questo non è un albero. Conoscenza, relazioni sociali, ecologia della mente*, Parma, Monte Università
- Manghi, S. 2004, *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Milano, Raffaello Cortina
- Manuzzi, P. 2002, *Pedagogia del gioco e dell'animazione*, Milano, Guerini Studio
- Manzotti, R., Moderato, P. 2013, *Behaviorism reloaded*, in Moderato, P., Presti, G. (a cura di), *Cent'anni di comportamentismo*, Roma, Franco Angeli
- Marchesini, R. 2002, *Post-human*, Torino, Bollati Boringhieri
- Marchesini, R. 2016, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Milano-Udine, Mimesis
- Marcucci, S. 1972, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze, Le Monnier
- Marsciani, F. 1999, *Esercizi di semiotica generativa*, Bologna, Esculapio
- Marsciani, F. 2017, *Il comportamento come un testo*, in De Fazio, G., Lévano, P. (a cura di), *Ecosofia*, Modena, Mucchi
- Mayr, E. 1976, *Evolution and the diversity of life*, Cambridge, Bellknap Press of Harvard University Press
- Meacham, D. 2014, *Sense and life: Merleau-Ponty's Philosophy of Nature and Evolutionary Biology*, «Discipline Filosofiche», XXIV-2/2014, pp. 137-164
- Ménasé, S. 2003, *Passivité et creation. Merleau-Ponty et l'art moderne*, Parigi, Presses universitaire de France

Merleau-Ponty, M. 1942, *La structure du comportement*, Parigi, Presses universitaires de France. Trad. it. G. D. Neri, *La struttura del comportamento*, Milano, Bompiani, Milano, 2010

Merleau-Ponty, M. 1945, *Phénoménologie de la perception*, Parigi, Gallimard. Trad. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003

Merleau-Ponty, M. 1948, *Sens et non-sens*, Parigi, Nagel. Trad. it. P. Caruso, *Senso e non senso*, Milano, Il Saggiatore, 2004

Merleau-Ponty, M. 1948, *Causeries*, Parigi, Éditions du Seuil, 2002. Trad. it. F. Ferrari, *Conversazioni*, Milano, SE, 2002

Merleau-Ponty, M. 1953, *Éloge de la philosophie*, Parigi, Gallimard. Trad. it. C. Sini, *Elogio della filosofia*, Milano, SE, 2008

Merleau-Ponty, M. 1955, *Les aventures de la dialectique*, Parigi, Gallimard. Trad. it. D. Scarso, *Le avventure della dialettica*, Milano, Mimesis, 2008

Merleau-Ponty, M. 1960, *Signes*, Parigi, Gallimard. Trad. it. G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2016

Merleau-Ponty, M. 1964, *Le visible et l'invisible*, Parigi, Gallimard. Trad. it. A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2003

Merleau-Ponty, M. 1964, *L'oeil et l'esprit*, Parigi, Gallimard. Trad. it. A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989

Merleau-Ponty, M. 1968, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Parigi, Vrin.

Merleau-Ponty, M. 1968, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Parigi,

Gallimard. Trad. it. M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France 1952- 1961*, Milano, Bompiani, 1995

Merleau-Ponty, M. 1968, a cura di G. Gaeta, *Il bambino e gli altri*, Roma, Armando

Merleau-Ponty, M. 1969, *La prose du monde*, Parigi, Gallimard. Trad. it. M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Roma, Editori Riuniti, 1984

Merleau-Ponty, M. 1995, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Parigi, Éditions du Seuil, Trad. it. M. Mazzocut-Mis, E Sossi, *La natura. Lezioni al Collège di France 1956-1960*, Milano, Raffaello Cortina, 1996

Merleau-Ponty, M. 1996, *Le primat de la perception*, Lagrasse, Verdier. Trad. it. R. Prezzo, F. Negri, *Il primato della percezione*, Milano, Medusa, 2004

Merleau-Ponty, M. 1996, *Notes de cours 1959-1961*, Parigi, Gallimard. Trad. it. M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, Milano, Raffaello Cortina, 2003

Merleau-Ponty, M. 1997, *Parcours 1955-1951*, Lagrasse, Verdier

Merleau-Ponty, M. 1998, *Notes de cours sur «L'origine de la géométrie» de Husserl*, Parigi, Presses universitaire de France

Merleau-Ponty, M. 2001, *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier

Merleau-Ponty, M. 2002, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-55*, Parigi

Merleau-Ponty, M. 2011a, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, notes 1953*, Ginevra, MetisPresses

Merleau-Ponty, M. 2011b, *Maurice Merleau-Ponty: Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione. Estratto della quattordicesima lezione. Corso al Collège de France*, 1953, in «Chiasmi International», 12

Merleau-Ponty, M. 2013, *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes*, 1953, Ginevra, MetisPresses

Minkowski, E. 1936, *Vers une cosmologie: fragments philosophiques*, Parigi, Aubier-Montaigne. Trad. it. D. Tarizzo, *Cosmologia e follia*, Napoli, Guida, 2000

Morin, E. 1980, *La Méthode II. La vie de la vie*, Paris, Édition du Seuil. Trad. it. *Il Metodo 2. La vita della vita*, Milano, Raffaello Cortina, 2004

Morin, E. 1986, *La Méthode III. La connaissance de la connaissance*, Parigi, Édition du Seuil. Trad. it. *Il Metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, Milano, Raffaello Cortina, 2007

Morin, E. 2007, *L'An I de l'ère écologique*, Parigi, Éditions Tallandier. Trad. it. *L'anno I dell'era ecologica*, Roma, Armando, 2007

Nancy, J.L. 1992, *Corpus*, Parigi, Édition du Seuil. Trad. it. A. Moscati, *Corpus*, Napoli, Cronopio, 2001

Nancy, J.L. 2000, *L'Intrus*, Parigi, Galilée. Trad. it. V. Piazza, *L'intruso*, Cronopio, Napoli, 2002.

Newton, I. 1687, *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Trad. it. A. Pala, *Principi matematici della filosofia naturale*, Torino, UTET, 1989

Nietzsche, F. 1883-1885, *Also sprach Zarathustra*, Chemnitz, Ernst Schmeitzner. Trad. it. M. Montanari, G. Colli, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 2007

Papparo, F. C. 1990, *L'inquieto senso del possibile. Saggio sui Cahiers di Paul Valéry*, Napoli, Liguori, 1990

Pavanini, M. 2016, *Corpi, linguaggio e verità. Il materialismo dionisiaco di Sloterdijk*, in «Kaiak. A Philosophical Journey», 3, 2016

Pavlov, I. 1932, *Dvadcatiletnij opyt ob'ektivnogo izučenija vysšej nervnoj dejatel'nosti (povedenija) životnyh. Uslovnye refleksy*. Trad. it. *I riflessi condizionati*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011

Petrella, F. 2014, *Impromptus sull'improvvisazione: in musica, nel lavoro clinico*, in «Rivista di Psicoanalisi», LX, 2/2014, pp. 359-372

Platone, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni. Trad. it. S. Martinelli Tempesa, Torino, Einaudi, 2011

Portmann, A. 1960, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*. Trad. it. P. Conte, *La forma degli animali*, Milano, Raffeollo Cortina, 2013

Remotti, F. 2014, *Per un'antropologia inattuale*, Milano, Elèuthera

Righetti, S. 2015, *Etica dello spazio*, Milano-Udine, Mimesis

Rilke, R. M. 1991, *Bambole*, in Traverso, L. (a cura di), *Morale del giocattolo: tre incursioni nell'immaginario del giocattolo*, Firenze, Fussi

Robert, F. 2014, *Merleau-Ponty, Whitehead, une pensée de la vie*, in «Discipline Filosofiche», XXIV-2/2014, pp. 165-184

Rovatti, P.A. 2017 (a cura di), *L'umanità in gioco*, Torino, UTET

Sacks, O. 1995, *Introduction*, in Goldstein, K., *The organism*, New York, Zone Books. Trad. it. L. Corsi, *L'organismo. Un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2010

de Saint Aubert, E. 2005a, *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin

de Saint Aubert, E. 2005b, *De l'Être brut à l'homme*, in «Chiasmi International», 7/2005, pp. 25-30

de Saint Aubert, E. 2016, *L'unité de l'espace-temps vital*, in Burgat, F., Sommer, C. (a cura di), *Le phénomène du vivant. Buytendijk et l'anthropologie philosophique*, Ginevra, MetisPresses

Sartre, J.P. 1947, *Situations I, II, III, IV*, Parigi, Gallimard. Trad. it. *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Net, 2004

Sartre, J.P. 1961, *Merleau-Ponty*, Parigi, Gallimard. Trad. it. R. Kirkmayr, *Merleau-Ponty*

Saussure, F. 1916, *Cours de linguistique générale*, Parigi, Payot. Trad. it. T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza, 1970

Schwarz A. 1981, *Fotografia coloniale*, in Schwarz A. et. al., *Fotografie e colonialismo/I*, «Rivista di storia e critica della fotografia», II, 3/1981, pp. 2-7.

Schiller, F. 1795, *Über die aesthetische Erziehung des Menschen*. Trad. it. G. Boffi, *L'educazione estetica dell'uomo*, Milano, Bompiani, 2007

Severino, E. 1996, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Milano, Bur

Simondon, G. 2005, *L'individuation à la lumière des Notion de forme et d'information*, Parigi, Éditions Jérôme Millan. Trad. it. *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Milano-Udine, Mimesis, 2011

Skinner, B. 1938, *The behavior of organisms*, Boston, D. Appleton & Co.

Sloterdijk, P. 2002, *Luftbeben. An den Quellen des Terrors*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp Verlag. Trad. it. G. Bonaiuti, *Terrore nell'aria*, Roma, Meltemi, 2006

Spinoza, B. 1677, *Ethica more geometrico demonstrata*. Trad. it. in R. Cantoni, F. Fergnani, *Etica e Trattato teologico-politico*, Torino, UTET, 1997

Spinoza, B. 1951, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi

Straus, E. 1935, *Vom Sinn der Sinne*, Berlino, Springer

Straus, E. 1935-1936, *Le mouvement vécu*, in «Recherches philosophique», 5, 1935-1936

Svevo, I. 1923, *La coscienza di Zeno*, Milano, Feltrinelli 2014

Tagore, R. 1922, *Creative unity*, Londra, Macmillan & Co.

Tagore, R. 1989, *Il canto della vita*, Parma, Guanda

Toadvine, T. 2002, *Leaving Husserl's cave?*, in Toadvine, T., Embree, L. (a cura di), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer

Toadvine, T. 2009, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Evanston, Northwestern University Press

Toadvine, T. 2014, *The time of animal voices*, in «Environmental Philosophy», 11, 1/2014, pp. 109-124

Toadvine, T. 2014b, *Tempo naturale e natura immemorale*, in «Discipline Filosofiche», 2/2014, pp. 9-22

Toadvine, T., Embree, L., 2002, (a cura di), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer

Tolman, E.C. 1932, *Purposive behavior in animals and men*, New York, Appleton-Century-Crofts

Tolman E.C., Honzik, C.H. 1930, *Introduction and removal of reward, and maze performance in rats*, in «University of California Publications in Psychology», 4/1930, pp. 257-275

Tournay, J.L. 2004, *Merleau-Ponty La photographie absente*, www.galerie-photo.com

von Uexküll, J. J. 1920, *Theoretische Biologie*, Berlino, Verlag von Gebrüder paetel. Trad. it. L. Guidetti, *Biologia teoretica*, Macerata, Quodlibet, 2015

von Uexküll, J. J. 1933, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Trad. it. M. Mazzeo *Ambienti animali e ambienti umani: una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Macerata, Quodlibet, 2010

Vanzago, L. 2001, *Modi del tempo. Simultaneità, relazionalità, processualità tra Whitehead e Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis

Vanzago, L. 2009, *Nature, Negativity, Event*, in «Chiasmi International», 11/2009, pp. 171-182

Vanzago, L. 2010, *The many faces of movement*, in «Chiasmi International», 12/2010, pp. 111-127

Vanzago, L. 2011a, *Togetherness and Separation*, in Borutti, S., Fonnesu, L., Vanzago, L. (a cura di), *Intersoggettività*, Milano-Udine, Mimesis

Vanzago, L. 2011b, *La Natura secondo Merleau-Ponty*, in Lanfredini, R. (a cura di) *Divenire di Merleau-Ponty*

Vanzago, L. 2012, *Merleau-Ponty*, Roma, Carocci

Vanzago, L. 2014a, *The Problem of Nature between Philosophy and Science. Merleau-Ponty's Phenomenological Ontology and its Epistemological Implications*, in «Discipline Filosofiche», 2/2014, pp. 23-44

Vanzago, L. 2014b, La psicoanalisi ontologica di M. Merleau-Ponty, in «Rivista di Psicoanalisi», LX, 2/2014, pp. 455-468

Varela, F.J., Maturana, H.R. 1984, *El arbol del conocimiento*. Trad. it. *L'albero della conoscenza* Milano, Garzanti, 1987

Vicario, G.B. 1991, *Psicologia generale. I fondamenti*, Laterza, Roma-Bari

Vidal, P. 1903, *Tableau de la Géographie de la France*

Wegner, D. M. 1994, *Ironic processes of mental control*, in «Psychological Review», 101/1994, pp. 34-52

de Waelhens, A. 1951, *Une philosophie de l'ambigüité*, Lovanio, Publications Universitaires de Louvain

von Weizsäcker, V. 1942, *Gestalt und Zeit, Forma e tempo*, in Id. *Forma e percezione*, a cura di V.C. D'Agata e S. Tedesco, Mimesis 2011

Welsh, T. 2013, *The Child as Natural Phenomenologist. Primal and Primary Experience in Merleau-Ponty's Psychology*, Evanston, Northwestern University Press

Wertheimer, M. 1920, *Über Schlussprozesse im produktiven Denken*. Trad. it. M. Giacometti, R. Bolletti, *Il pensiero produttivo*, Firenze, Giunti, 1997

Whitehead, A.N. 1934, *Nature and life*, Chicago, University of Chicago Press
Whitman, W. 1885, *Leaves of Grass*, New York, Rome Brothers. Trad. It. E. Giachino, *Foglie d'erba*, Torino, Einaudi, 2016

Winnicott, D.W. 1958, *Through paediatrics to psycho-analysis. Collected papers*. Trad. it. C. Ranchetti, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze, Giunti, 2017

Winnicott, D.W. 1965, *The maturational processes and the facilitating environment. Studies in the theory of emotional development*, Londra, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis. Trad. it. A. Bencini Bariatti, *Sviluppo affettivo e ambiente: studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Roma, Armando, 1986

Winnicott, D.W. 1971, *Playing and Reality*, Londra, Tavistock. Trad. it. G. Adamo, R. Gaddini, *Gioco e realtà*, Roma, Armando, 2006

Zahavi, D. 2014, *Empatia e rispecchiamento: un altro sguardo a Husserl*, in Borutti, S., Fonnesu, L., Vanzago, L. (a cura di), *Intersoggettività*, Milano, Mimesis, pp. 47-68

Zambelli, P. 1967, *Introduzione* in A. Koyré (1961), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 2000